

ISSN 0325-3511

IKAEEL

ÉN COMO DIOS?"

EL PENSAMIENTO DE ROMANO GUARDINI
Mons. Adolfo Tortolo

LA ACTUAL APOTEOSIS DEL LIBERALISMO
Rafael Gamba

BEATO ROQUE GONZALEZ DE SANTA CRUZ S. J.
Alfredo Sáenz

LA NORMATIVIDAD DEL VALOR EN LA
EDUCACION
Lila B. Archideo

AUTORIDAD Y LIBERTAD
Juan A. Casaubon

¿EXISTE ALGUNA ADVOCACION MARIANA QUE
SEA PARTICULARMENTE PROPICIA A LOS
MATEMATICOS?

J. A. Jorge J. Viaña Santa Cruz

EUCARISTIA: VIDA Y LUZ
Zulma Lagrange

17

DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiorri, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Hernán H. Quijano Guesalaga.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

Año 6 - Nº 17

Segundo Cuatrimestre de 1978

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 1.417.200

INDICE

| | |
|--|-----|
| Editorial | 3 |
| Mons. Adolfo Tortolo El pensamiento de Romano Guardini | 9 |
| Juan A. Casaubon Autoridad y libertad | 21 |
| Rafael Gamba La actual apoteosis del liberalismo | 39 |
| Ordenaciones | 44 |
| Alfredo Sáenz S. J. Beato Roque González de Santa Cruz S. J. | 47 |
| Juan Carlos Goyeneche Ignacio B. Anzoátegui (In memoriam) | 67 |
| Zulma Lagrange Eucaristía: Vida y Luz | 71 |
| Jorge Martínez Albaizeta ¿Quién como Dios? | 81 |
| Lila B. Archideo La normatividad del valor en educación ... | 83 |
| J. A. Jorge J. Viaña Santa Cruz . ¿Existe alguna advocación mariana que sea particularmente propicia a los matemáticos? | 95 |
| Chesterton El viento y los árboles | 113 |
| Bibliografía | 119 |

La imagen de la página 80 reproduce una estatua del Arcángel San Miguel, que se encuentra en el altar mayor de la iglesia de Alta Gracia, Córdoba. La dibujó el seminarista José Da Silva, de la Diócesis de Tacuarembó, Uruguay.

EDITORIAL

De un tiempo a esta parte, y por distintos motivos, se han escrito y agitado ideas en torno a un tema que, vaya a saber por qué recónditos caminos y obscuras motivaciones, llega siempre a perturbar y a dividir la opinión pública argentina. Muchas veces, con razón o sin ella, se aprovechan ciertas circunstancias, reales o ficticias, para lanzar desde distintos ángulos invectivas, como ha sucedido no hace mucho tiempo en el editorial de un importante, serio y muy vendido diario, contra algo que, en un nación como la nuestra que en su carta fundamental dice sostener el culto católico, apostólico, romano y exige de los candidatos a ejercer la primera magistratura que lo sean, y que todos cuantos de hecho la ejercieron en los últimos treinta años han proclamado públicamente que nuestra Nación pertenece al bloque de las naciones occidentales y cristianas, que su cultura enraiza en la cultura homónima —y Occidente es fruto del pensamiento y de la obra de la Iglesia Católica— se lancen invectivas, digo, contra algo que en una concepción tal debiera ser lo más lógico y natural se enseñara, no sólo en el hogar, o en el recinto sagrado de las iglesias, sino también en las escuelas oficiales de un Estado y una Nación que por distintos conductos se proclaman católicos, a saber, contra la enseñanza religiosa. Porque si vamos a ser lógicos y consecuentes, no podemos profesarnos religiosos —cualquiera sea nuestra religión— y luego salir pretendiendo se impida o prohíba la enseñanza de esa religión que decimos profesar; pues sosteniendo ese criterio podríamos preguntarles a quienes lo profesan, cuándo, cómo y dónde les enseñaron los conocimientos religiosos que corresponden al nivel de un adulto y no al de una criatura, para vivir en conformidad a esa su religión.

Con todo, no es nuestro ánimo salir a polemizar sobre la conveniencia o inconveniencia de reimplantar la enseñanza religiosa en las escuelas oficiales —que no públicas, ya que las llamadas privadas son tan públicas como las oficiales— pues, creemos, quizás ingenuamente pero con fundamentos lógicos, que siendo la escuela continuación del hogar, como la ciencia pedagógica sostiene y tantas veces se lo hemos oído proclamar a las distintas autoridades do-

centes oficiales de turno, se debería continuar en ellas la misma educación —y por tanto la enseñanza, que es parte de aquélla y no toda— que se ha comenzado en el hogar. “El deber de la educación compete en primer lugar a la familia y requiere la colaboración de toda la sociedad” nos dice el Concilio Vaticano II. Sinceramente confesamos o que no entendemos lógica o al menos no capta- mos la lógica de ciertas personas. Solamente quisiéramos subrayar la necesidad imprescindible de la educación religiosa, si realmente queremos crear una nueva conciencia nacional, formar un argentino que responda a esto que se ha dado en llamar proceso de reconstrucción nacional y que apunta precisamente a gestar una concepción del hombre argentino que no se debata en un agnosticismo religioso, en un puro liberalismo económico y termine en un inma- nentismo materialista-marxista. (No olvidemos que el capitalismo de Estado es el sucesor natural y legítimo del capitalismo indivi- dualista o de trust).

Como muy bien lo ha dicho un pedagogo nada sospechoso de catolicismo ultramontano, sino más bien tocado de liberalismo, Nicolás Tommaseo, “cuando la educación literaria, social, domésti- ca y religiosa no van todas de acuerdo, el hombre es infeliz, impo- tente”. Y la razón es muy sencilla. Sabemos que el hombre es una unidad substancial y no una dualidad, por más que esté compues- to de dos co-principios, alma y cuerpo, y posee dos facultades pri- vilegiadas, inteligencia y voluntad, subordinadas pero no opuestas, y que por lo mismo se realiza en una unidad interior en la que debe darse el equilibrio entre lo espiritual y lo sensitivo, en que la voluntad debe dejarse iluminar por la inteligencia y ésta regirse por las verdades supremas. Esto lo ha expresado muy claramente Su Santidad León XIII, en su carta al Cardenal Mónico La Vale- tte, Vicario General de Roma, “In mezzo alle ragioni”, cuyo cente- nario se cumple este año, cuando dice que “no se puede renovar so- bre el niño el juicio de Salomón, y partirlo con la espada irrazona- ble y cruelmente, separando su inteligencia y voluntad. Mientras se cultiva la primera, es necesario dirigir la segunda a la conquista de las costumbres virtuosas y a la meta final”. Y el Concilio Vati- cano II, en su documento sobre la educación cristiana, “Gravissi- mum educationis” nos recuerda que “la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin úl- timo y al bien de las sociedades”, y por lo mismo declara que “los adolescentes tienen derecho a que se los estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión per- sonal, y también a que se les incite a conocer y a amar más a Dios”, rogando encarecidamente a los gobernantes o a quienes “es- tán al frente de la educación que nunca se prive a la juventud de este sagrado derecho” (n. 1). De todo lo cual se desprende que

para una verdadera educación es mucho más importante conocer el decálogo de la Ley de Dios y ser motivado para ponerlo en práctica, que conocer la ley de Avogadro sobre el número de moléculas contenidas en un volumen de gas o el teorema de Pitágoras o el binomio de Newton. Sin embargo, creeríamos que en la práctica se da justamente todo lo contrario. Y por ello no es de admirar que en el orden de la educación arribemos a situaciones de hecho diametralmente opuestas a las que pretendíamos llegar.

No se puede vivir eternamente disfrutando de una herencia cultural conquistada por las generaciones pasadas a la que no se trata de incrementar o revitalizar o al menos continuar. Y por esa razón no es de extrañar que el Occidente que se dice cristiano viva de espaldas a los valores y haya perdido el sentido de aquellos que amasaron nuestra cultura y nuestra civilización habiendo retrocedido en este orden a las peores épocas de los bárbaros. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que la corteza de nuestra cultura es cristiana, pero su corazón o sus raíces son paganas. Y entonces, ¿a qué extrañarnos cuando vemos y vivimos lo que a diario se ve y se vive en las distintas partes del mundo? Robos, asesinatos, raptos, violencias de todo tipo y calibre, en nombre de pretendidos derechos, y en pos de una justicia y liberación que irremediablemente termina en el sojuzgamiento de las personas y pueblos para los que se reclamaba la justicia y la libertad.

Mientras no se armonice la marcha de la inteligencia y de la voluntad; mientras no se le dé a ésta motivaciones sólidas para obrar, sustentadas en verdades incommovibles y supremas, será eterna víctima de las razones cambiantes que siempre encuentran y con que se saben disfrazar el egoísmo y las pasiones de los hombres gobernantes, y pueblos. "Aquellos que en la educación abandonan la voluntad y concentran todos sus esfuerzos en la cultura de la inteligencia, vienen a convertir la instrucción en un arma peligrosa en las manos de los perversos, porque es la argumentación de la inteligencia la que viene, a veces, a plegarse a las malas inclinaciones de la voluntad y darle una fuerza contra la cual no hay medio de resistir", continúa diciendo sabiamente León XIII, a quien la realidad vivida en los últimos años le ha dado plena razón en contra de una remanida frase, tantas veces oída por estas latitudes, según la cual por cada escuela que se abre se cierra una cárcel. O hace mucho tiempo que no se abren escuelas en nuestra patria o nuestros jóvenes no han concurrido a ellas!

La escuela tiene una particular importancia en la vida de los pueblos en virtud de su misión educadora, mientras cultive las facultades intelectuales, desarrolle la capacidad del recto juicio y promueva el sentido de los valores en un todo armónico y homo-

géneo. De lo contrario, teniendo en cuenta sólo la instrucción procederá como quien pone en manos de un depravado un arma devastadora. Para darnos cabal cuenta de ello bastará observar con qué lucidez mental y conocimientos técnicos y a la vez con qué falta de valores éticos han procedido los jóvenes terroristas de las distintas partes del globo terráqueo.

Lamentablemente, todo esto que es más claro que la luz del día, no lo ven o no lo quieren ver muchos conductores de pueblos y naciones. Y así nos quedamos asombrados, alelados, viendo la incongruencia de la conducta de algunos de ellos, que un día hicieron lo posible por arrancar de las manos de la delincuencia terrorista a un importante hombre público para salvarle así la vida, y pocos días después, cuando aún no habían terminado de derramar sus lágrimas por la muerte del mismo, condenaron a morir a miles de indefensas criaturas en el vientre de sus madres, por la aprobación de la ley del aborto. Si al menos hubieran tenido en cuenta su catecismo, recordarían que el quinto mandamiento de la Ley de Dios es: no matarás. Podríamos agregar: y menos al inocente, al indefenso.

Frente a todo esto ¿no habrá que pensar en volver simplemente al catecismo para que nuestros niños vuelvan a encontrar un fundamento sólido, una razón valedera para hacer el bien y evitar el mal; en otras palabras, para fundamentar su moral?

Aun aquellos que propugnan una enseñanza laicista dirigen sus esfuerzos no solo a la inteligencia sino que los extienden también a la voluntad, y para ello enseñan una ética que llaman civil y natural, tratando de que los jóvenes adquieran virtudes sociales y civiles. ¿A dónde, si no, apuntaba nuestra Instrucción Cívica y Moral? Pero es evidente que una moral sin Dios, basada en un nebuloso arquitecto del universo o en los puros derechos humanos sin referencia a Dios, en donde el hombre no es imagen e hijo de Dios, se muestra a todas luces insuficiente para la superación de los egoísmos y pasiones que agitan el corazón humano y termina por dar razón al filósofo que afirmó que el hombre es para el hombre nada menos que un lobo.

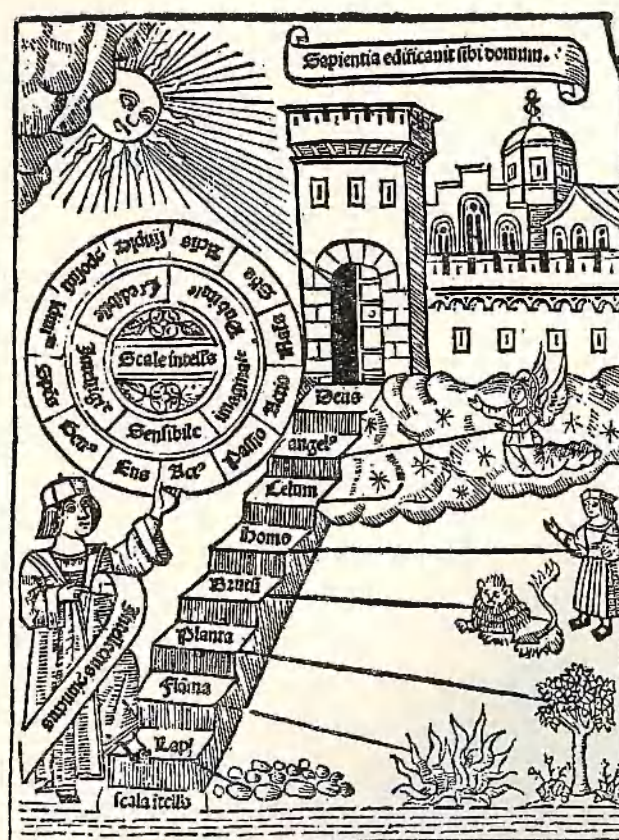
Y entonces ¿por qué no volver al catecismo que “ennoblece y eleva al hombre en su propio espíritu, enseñándole a respetarse a sí mismo y a los demás”; en el que aprenderá que “él ha salido de la mano de Dios y es el fruto del amor que Dios ha puesto en él; que todo lo que ve le está a él sometido como rey y señor de la creación; que es tan grande y tiene tal valor, que el Hijo eterno de Dios no desdeñó en vestir su carne para redimirle; que su frente está bañada en el bautismo de la sangre del Hombre-Dios; que su vida espiritual se nutre de la carne del Cordero divino; que el Es-

píritu Santo habita en él como en su templo vivo, le comunica una vida y una virtud divina” y que en último término tiene por fin la visión y el amor de Dios?

La moral católica, basada en el concepto de Dios, creador, remunerador y juez, no corre la suerte de una ética puramente civil que en un tiempo pretendió suplantarla, y que dio razón a quien hace cien años escribiera las siguientes palabras, aún aplicables —y con mayor razón— a la época que vivimos: “En los tiempos actuales las excitaciones al vicio son más fuertes y más numerosas que nunca... Se propagan doctrinas perniciosas y subversivas contra todo orden constituido; se han abandonado a pensamientos audaces y violentos para destruir y sustituir a toda autoridad legítima. En fin, la inmoralidad marcha sin obstáculo y sin velo y se abre camino para pervertir los ojos y corromper los corazones”. ¿Qué nos diría hoy ese Sumo Pontífice si viera el espectáculo de nuestra sociedad contemporánea?

P. SILVESTRE C. PAUL

Rector del Seminario
Director de MIKAEL



EL PENSAMIENTO DE ROMANO GUARDINI

Me siento largamente deudor de Romano Guardini como del Cardenal Mercier. Quiero saldar en parte esta deuda, al menos con Guardini. La reciente reimpresión de algunas de sus obras más importantes me da oportunidad de agradecer con este humilde trabajo lo mucho que le debo.

El pensamiento de un pensador profundo es siempre inabarcable, porque pensar es abrirse al infinito. Y el infinito al cual se abrió Guardini fueron Dios, el hombre y el universo. O mejor dicho: Dios y el hombre fueron su universo. Su pensamiento gira entre el Dios vivo y el "homo vivens".

Sin menoscabo de la inteligencia y de sus derechos sobre la posesión de la verdad, puede decirse que Guardini piensa con el corazón, y por lo mismo la verdad se enaltece en él al ser pensada y se supera a sí misma. Su verdad —o la verdad en él— es cálida, el amor es luminoso.

Dicho esto quisiera precisar en este prólogo de un modo más claro y terminante el rumbo de mis reflexiones al hablar sobre **el pensamiento de Romano Guardini**. Soy lector suyo desde hace muchos años. Lo que pretendo expresar ahora es mi síntesis personal que, a través del tiempo, se ha ido decantando en el fondo de mi alma, decantación sobre la que se apoya este juicio sobre él.

Guardini se mueve entre dos universos: el de Dios y el del hombre, con la seguridad absoluta de que un día los dos universos deben fundirse en uno solo. A esto tiende toda la dinámica de la historia.

Pero ¿cuál es el Dios y el hombre de Guardini para que esta introducción nos introduzca de verdad? Su Dios es el Dios vivo que sale al encuentro del hombre. Y el hombre es el hombre dramática-

mente conflictuado entre dos fuerzas: la inmersión en la culpa con sus tremendas distorsiones, y el ansia de redención hasta la plenitud de la gracia.

El puente que une a Dios y al hombre y que colmará sin barreras la última etapa es la condescendencia divina culminante en Cristo.

Dios en busca del hombre, el misterio paternal de Dios extendido al hombre: he aquí la teovisión de Guardini. El hombre en busca de Dios, el hombre malherido pero restaurado: he aquí la antropovisión de Guardini.

I

Veamos la vertiente de donde mana este caudal. También él salta hasta la vida eterna.

Hay hombres predestinados. Guardini fue uno de ellos. Predestinado a las grandes ideas. En la intuición de sus síntesis emplea con frecuencia la palabra destino. Y el destino es un nudo misterioso entre Dios y el hombre, entre libertad y gracia, entre planos libres que se inclinan y estructuras que han sido dadas.

Su pensamiento es su vida. Para entender la calidad de su pensamiento —muchas veces genial— es indispensable pulsar un poco y ver qué elementos forman el cauce de su vida.

Su pensamiento surge de una riquísima fuente interior, en la que coordinadas entre sí están la lógica y la intuición, la ciencia de Dios y la experiencia de Dios, la antropovisión según la naturaleza y según la gracia, la grandeza personal como don innato, un natural y casto instinto de belleza, y ese inasible, pero seductor, poder del arte.

Si su pensamiento es su vida y el cauce de su vida es esto, debemos reconocer en el pensamiento de Guardini una elevación, una grandeza y una belleza no comunes. Tal es el cuño de su estilo, porque tal es él por dentro. Por eso, aun en el más pequeño de sus escritos —pienso en su Vía Crucis— campea aquella trilogía medioeval: Verdad, Bien y Belleza.

Un rápido análisis sobre su modo de pensar. Antes que nada es metafísico y es teólogo. Puede moverse y se mueve con absoluta seguridad. No se mueve con fórmulas, sino con el secreto de las fórmulas. Es decir, con la verdad contenida en ellas. Por eso, más que filósofo es sabio; más que teólogo es hombre de vida teologal.

Su modo de pensar es confiado. Él habló de "confianza fecunda". Se acerca a la realidad no prejuzgando, sino con silenciosa espera. Se acerca no para exigir, menos aún para arrancarle sus secretos. Se acerca confiado para recibir de la misma realidad su propio contenido.

Su modo de pensar es aristocrático. Aun en la más simple reflexión hay una connatural grandeza. Pero si es aristocrático —y también por serlo— es humilde, con esa sublime humildad que emerge de la gratuita posesión de la verdad. Siente en sí mismo que le ha sido dada.

Por su estructura mental y por sus hábitos de contemplación, Guardini no se detiene en la periferia sino que penetra dentro de las cosas. Desde allí nos habla, desde el ser mismo y no precisamente desde su manifestación.

Escribe como piensa y piensa en un ámbito de luz y de paz. Piensa para sí y ante Dios; por eso su pensamiento no está ni condicionado ni comprometido. Puede darlo virginalmente. Quizá sea ésta la razón por la cual Guardini tiene el raro privilegio de aproximar a Dios, de descubrirlo. El raro privilegio de serenar y de pacificar el corazón humano, de elevar y transfigurar aun el gesto más pequeño.

En su interior dialoga con sus ideas con una actitud cordial y amiga. Y las ideas le responden del mismo modo. Él y ellas se confunden en un haz. Esto explica su transparente luminosidad que evoca la diáfana visión del cielo.

Entremos ahora en su pensamiento vivo. Ya hemos señalado que se mueve entre dos horizontes: Dios y el hombre. Veamos qué contiene.

II

Más que teólogo, Guardini es un pensador de vida teologal. Es un hombre que con su inteligencia y su corazón dio paso a Dios y se dejó poseer por Él. Esta realidad estructura toda su vida y su mundo personal bajo el signo sagrado de Dios.

El sentido de Dios impregna todo su interior, y no sólo da color substancial a sus ideas, sino que siente fluir en ellas la vida y la fuerza del mismo Dios. La realidad divina lo invade y él responde acogiendo gozoso su iluminante Presencia. "La santidad —escribe en una de sus obras— es una existencia vivida en una Fe incondicional". Esa fue su vida.

De aquí surge una característica muy suya, manifiesta en todos sus escritos: el sentido religioso.

Este sentido religioso no es sólo la fe en Dios y en su Palabra, ni el hábito sobrenatural de la fe conjugada con el hábito natural de la razón. Todo esto se supone como indispensable; pero incluye algo más.

El sentido religioso es un "abstractum" interior no oscuro ni ciego, sino fuerte y vivo, que no sólo dinamiza todo su mundo intelectual.

tual y afectivo sino que, en doble juego, lo hace penetrar en el arcano de Dios y le hace conectar con Él todas las otras realidades.

La palabra **santidad**, como expresión del atributo de Dios, es el sostén más importante y más profundo de su sentido religioso.

La palabra **santidad** y sus equivalentes: **lo santo**, o **el santo**, sustantivados, son palabras frecuentes pero vivas en el léxico de Guardini, y expresan para él el ámbito de Dios, el halo de Dios, el clima de Dios, la efusión de Dios, la vida de Dios.

He aquí un valor que él encarna y que conforma su espíritu vital y esplendorosamente dentro de la categoría suprema del hombre: el "homo religiosus".

Guardini habla en alguna parte del "morbus sacer": la enfermedad sagrada. No es patología; es suprema biología espiritual. Él la tuvo. Como los místicos, también Guardini enfermó de Dios.

Ahora bien, ¿cuál es el Dios de Guardini, el objeto y la meta esencial de su sentido religioso? Es el Dios Santo que sale de Sí mismo para comunicarse, para darse. Pero ese Dios que se da aparece ligado con el contrafuerte de su absoluta trascendencia. Dios es el **Otro**, el **Intocable**, el **Trascendente**, el **Eterno**, el **Omnipotente**.

Cada una de estas palabras sólo en Dios tiene sentido. Dios las vive en perfecta plenitud porque Él y ellas son lo mismo. Estas palabras son **vida**, ya que son la misma vida de Dios. Cada una de ellas es Él y sólo Él. Pero es Él expresado de distinto modo y con distinta luz. Cada una de ellas tiende a revelar al **Inefable**.

Cuando tales palabras son vividas por el hombre —y Guardini las vive— éste se hace capaz de entrar en el Santo de los Santos y desde allí contemplar e intervenir en el proceso de la Historia divina y de la historia humana. Entonces no se producen crisis en la Fe, sino que todo es un crecer hasta llegar casi a la visión.

Desde este estadio contempla Guardini el misterio de la condescendencia divina, cuyo primer capítulo es la creación y el segundo la redención, y descubre esa relación misteriosa y única que inserta a Dios en el hombre y al hombre en Dios.

Pero volvamos a la pregunta: ¿cuál es el Dios de Guardini? El Dios de Guardini es el Dios del misterio paternal. Misterio paternal, porque Dios es así: es Padre por necesidad absoluta. Misterio trinitario. Paternal porque El vive la vida en plenitud y la comunica. Por eso existen los vivientes. Misterio paternal, porque Dios es Amor, Amor que desborda, que está siempre en acto, y que sin otra necesidad que la de su Bondad libérrima, se derrama fuera de Sí mismo y crea, pero crea para llevar de vuelta, en el reflujo de su vida, la creación a su propia

fuelle. Crea no simplemente para que retorne la creación a Él, sino para que al retornar la creación pueda sumergirse nuevamente en la plenitud de su vida.

Y de esta creación el hombre es el centro. Y de ese misterio paternal sólo el hombre es hijo. Todas las vicisitudes de la historia humana dicen relación a ese Misterio. Pero, también, todo el misterio del hombre está cifrado entre el designio eterno de Dios que lo llama a la intimidad divina y la libre respuesta del hombre.

Entramos en el segundo estadio: la Redención. En la Redención culmina la teovisión de Guardini: Dios sale al encuentro del hombre. Y aquí culmina también su antropovisión: caída y redención, pecado y gracia, proceso que terminará sólo al final del mundo. Proceso que por la misteriosa ley de la solidaridad humana se vuelca todo —en su doble vertiente— sobre la historia, sobre la humanidad entera. La historia humana es, en definitiva, el duelo universal entre pecado y redención, entre pecado y gracia.

Guardini escribe y enseña en la tierra de Goethe y de Nietzsche, en la tierra del gran romanticismo intelectual y del superhombre. Pero no soslaya, sino que subraya y afirma la condición humana: hay una terrible herida en el hombre. El hombre es impotente. Necesita redención del cielo.

Es sintomático que su tesis doctoral en Teología versara sobre la **Redención** según San Buenaventura. La sola elección del tema para una hora solemne: su grado de Doctor, perfila la dirección más profunda de su espíritu.

La Redención, cumplida en Cristo, habla de la radical impotencia del hombre, de la infinita Bondad de Dios, pero también del desconcertante camino por el cual se realiza y llega al hombre: la Cruz y la Muerte. Es decir: escándalo y locura.

San Buenaventura, por otra parte, encarna la Teología del corazón. No conozco la tesis de Guardini, pero el hilo conductor en el pensamiento de San Buenaventura es el amor de Dios, encarnado en Cristo. Se acentúa de este modo la iniciativa divina, el descenso de Dios y la necesidad del hombre de configurarse a Cristo si de veras quiere ser la nueva creatura.

Ante lo insólito, lo extraordinario de la Redención, Guardini, en una de sus "Meditaciones Teológicas", reflexiona de este modo: "Creo en el cristiano que hay en mí. Debemos creer en lo que somos por la Redención de Cristo... Quien se entrega a la vida creyente obtiene un nuevo modo de ser: vuelven a aparecer en él los rasgos de Cristo, transformados según su disposición personal, según la época en que vive. Ser cristiano es ser "hombre-Cristo".

Partiendo de su profundo sentido religioso —fe, experiencia interior y vida— Guardini entra en Jesucristo.

Su Teología es el Dios vivo que sale al encuentro del hombre para vivificarlo en Él. Y este Dios que sale al encuentro del hombre tiene rostro y corazón de hombre. Es hombre, que con sólo existir en condición humana asume todo el destino del hombre. Es el gran acontecimiento de la historia.

¿Qué significa en verdad Encarnación? se pregunta Guardini en su libro "El Señor". Y él mismo responde: "La revelación alcanza en la Encarnación su plenitud. Se nos manifiesta el Dios desconocido. El Dios trascendente entra de súbito en nuestra Historia. La Encarnación significa lo que la palabra indica: que el Verbo viviente y esencial de Dios —el Logos—, el Hijo que contiene todo el misterio del Padre, se hace hombre. No se limita a entrar sencillamente en un hombre. El ser celestial penetra en el espacio de los hombres. El trascendente se mezcla a la realidad de este instante, al desarrollo histórico de este destino. El ser, reservado a sí mismo, se manifiesta en esta forma humana. Se identifica con la forma".

El texto arriba citado nos lleva a su libro —quizás su libro cumbre— **El Señor**. Este libro ha confortado y ha sacudido el interior de muchas almas. Ha sido el generador de infinitas reacciones espirituales.

Se ha dicho que Guardini es el gran intérprete. Es decir: él no crea; saca del interior de los hombres y de las cosas lo que ellos son. Descubre conexiones invisibles y da forma plástica en sus frases a sentimientos y contenidos que se sienten, pero no se saben expresar. Por eso, su interpretación se confunde con la verdad. La ve y la descubre desde adentro.

¿Ocurre lo mismo con **El Señor**? Quizá también, pero hay allí mucho más que una interpretación. ¿Qué es su libro **El Señor**? En el prólogo Guardini se defiende de sí mismo y también de otros. No pretende escribir una psicología de Jesús, ya que "el mero intento destruye la verdadera Imagen de Jesús, porque en el centro de su Personalidad, encontramos el misterio de su filiación divina, la cual anula cualquier psicología".

Tampoco quiere escribir una "Historia de Jesús" ordenando los hechos. Los hechos son rigurosamente históricos, "pero ni su actividad ni su ser encuentran explicación adecuada en los hechos históricos, porque Jesús viene del misterio de Dios y a Él vuelve". Y entonces, ¿qué queda? "Hay que saber detenerse ante un suceso, una palabra, una acción, escuchar atentamente, dejarse aleccionar y luego adorar y obedecer. No se trata aquí de novedad, sino de eternidad". Las citas siguientes nos iluminarán mucho más.

En sus "Meditaciones Teológicas" por ejemplo: "El nombre de Dios expresa su esencia. Él es el que es, pero como tal está aquí y llama. Dios es el Señor; por una plenitud de poderío que no requiere ninguna legitimación. Dios es el que existe en prototipo; el Señor de sí mismo y del mundo; el Señor de la Gracia y el Padre de la nueva vida".

"Si preguntamos a la Escritura en qué consiste la propiedad que determina todo lo que pertenece a Dios, lo más intransigentemente suyo, y el aroma de su proximidad, entonces responde: la santidad. La santidad de Dios significa ante todo que no puede unir con Él nada que sea común, bajo, vulgar. Significa que Dios está misteriosamente elevado e inabordable. Ningún concepto lo expresa. Ningún poder puede poner la mano sobre Él.

"La santidad de Dios significa que en Él no hay nada malo, ninguna mentira, ninguna injusticia, ninguna impureza; sino que Dios es bueno. Pero el bien no es una ley que esté por encima de Él, y a la cual Él le dé satisfacción del modo más pleno, sino que el bien es Él mismo. Quien habla del bien, habla de Él. Esa bondad no es en Él solamente intención, sino realidad; no sólo pretender y esforzarse, sino ser. Bondad y realidad son en Él una misma cosa y de esa unidad surge un fulgor: la santidad".

Una simple frase como ésta de sus "Meditaciones": "El rostro de Dios es su atención amorosa" cuánto dice de Dios y cuánto ilumina la condición del hombre.

Todo esto es sencillamente grandioso. Pero más grandioso es si aceptamos que fue vivido por el autor día a día, desde su niñez, mientras los estudios, la oración, la experiencia sobrenatural y esa carismática opción de Cristo que es el Sacerdocio, lo fueron llevando de claridad en claridad hacia el interior del misterio de Cristo.

Una rápida visión del libro **El Señor** nos deja esta impresión. Guardini tiene el espíritu colmado del misterio de Cristo. Se sienta a reflexionar como quien se sienta al borde de una montaña, en plenitud de paz y de orden interior. Va describiendo la montaña aparentemente por fuera. Pero lo que él ve por fuera es lo que mana desde adentro. Es la interioridad del ser, la interioridad de Cristo, en su convergencia divino-humana que se revela en el desborde divino a que antes aludimos al decir: Dios sale en busca del hombre.

Luego, sin darnos cuenta, la montaña ha ido abriendo su seno y también siñ darnos cuenta nos encontramos recorriendo su misma interioridad. Guardini apenas aparece como guía inicial. Desaparece pronto, desaparece el texto, el tiempo se detiene, nos sentimos solos, mano a mano con Jesús. Oímos sus palabras, vemos sus gestos, sentimos su tacto, pulsamos sus vibraciones, nos sumergimos en el esplendor delicado de su grandeza. Nos damos cuenta que estamos con Él, que nos

ata a su propio destino asumiendo Él el nuestro. No hay cansancio, no hay sueño. En todo caso comenzamos a experimentar esa plenitud interior que debe producirse necesariamente porque estamos viviendo su Historia y su Vida.

Más allá del Señor, pero junto a Él, como marco, todo un mundo de hombres, de situaciones, de realidades. En el resplandor de la figura viva del Señor aprendemos a leer ese contexto, a descubrir ese marco. Y vemos que las cosas son así, que los hombres son así; pero sentimos al mismo tiempo esa distancia infinita que media entre Jesús y los hombres, entre Jesús y todo el universo —lo que Guardini llama la soledad de Cristo. Es una cumbre muy alta, no tiene par.

Cerrado el libro, vueltos al trabajo, persiste esa figura de Jesús y nos sentimos un poco extraños al mundo que nos rodea. Nuestro espíritu había sido arrebatado. Pero nos queda, como herida, la nostalgia de Jesús.

Hay pocos libros eternos. No sé qué valor dará el siglo futuro a **El Señor** de Guardini. Pero es indudable que nuestro siglo puede exaltarse con esta gloria.

III

Hemos dicho que el segundo universo de Guardini es el hombre, pero el hombre destinado a Dios. Hemos hablado de un sentido religioso, debemos hablar de un sentido humano. Hemos hablado de la **santidad** de Dios, como la expresión más plena de la Deidad. Debemos hablar del **drama** del hombre como la expresión más plena de la realidad humana. Y estamos dentro de la antropovisión de Guardini.

Su pensamiento es también esencialmente humano. La realidad del hombre lo domina, lo embebe. Guardini conoce al hombre. Es cordial, es amigo del hombre, lo ama de verdad, se compromete con él. Por eso no endiosa al hombre; pero trata de hacerle vivir las virtualidades en él latentes. Lo descubre, o describe su condición con esta frase densa, que leemos en su obra "El universo religioso de Dostoiévski": "El hombre no es un ser definido y concluso. No es un ser autónomo que se baste a sí mismo, sino más bien algo **en alto grado potencial** que, dependiendo de la mano de Dios, **está abierto a posibilidades incalculables**".

Conoce al hombre y lo ama, lo entiende, quiere servirle y se esfuerza por rescatarlo de cualquier servidumbre. Uno de sus últimos libros se titula precisamente: **Preocupación por el hombre**. Escruta con penetrante mirada las corrientes antropológicas, sopesa la mitificación y la antropolatría bajo cualquiera de sus rótulos, e intuye con lógica coherencia que a tales principios o postulados seguirán tales consecuencias.

Ve al hombre amenazado desde afuera y desde adentro. Y quiere a toda costa asegurarle la paz interior y la soberanía del espíritu. La amenaza desde adentro es mucho más grave que la otra.

Ve marchar al hombre hacia una civilización de masas. Fue el nazismo, lo es el comunismo; pero también lo son la técnica y esas fuertes corrientes que le impiden al hombre pensar por sí mismo. Los alumnos de sus clases como los lectores de sus libros fueron preferentemente jóvenes. Guardini lo sabía de sobra y por eso quiso liberarlos de cualquier mesianismo humano y exigirles una autoformación casi heroica.

Su preocupación por el hombre tiene como tres etapas. 1) Liberación interior de todo condicionamiento falso; es decir, intangibilidad de la persona humana defendida y protegida de todo, excepto de la Verdad y del Bien absolutos. 2) Esfuerzo personal para realizar todo don y todo valor: "ser, ser más y ser mejor". 3) Vivir con libertad, pero en plenitud, todo vínculo necesario; los más sagrados son los vínculos con Dios, y con la propia comunidad humana.

Guardini teme por el futuro del hombre. Cada vez se hace más fuerte la presión de las ideas colectivas, y cada vez es menos autónomo el espíritu del hombre. Las culturas, como creación humana que son, no siempre libertan ni perfeccionan. En ocasiones pueden oprimir, como sucede con el confort y la abundancia material. A veces pueden degradar y corromper como ocurre con lo sexual transformado en expresión de arte y afirmación de libertad, y que después de todo ni es libertad ni es arte, sino servidumbre a la materia.

Aun así confía en el hombre y es optimista respecto al hombre. Sobre todo, su optimismo es teologal. Dios está comprometido con el hombre. Está comprometido totalmente por medio de Jesucristo, quien al entrar en la historia humana asumió el destino del hombre y de los hombres. Esta presencia dinámica de Cristo, presencia salvadora, asegura la redención e impulsa ese retorno, más o menos oscilante de las civilizaciones a estructuras de vida más cristianas.

Más aún: Guardini conoce cuántos recursos guarda el corazón del hombre, y con qué fuerzas reflota después de cada naufragio; que es ingénita e indestructible la pasión humana por el bien.

Es cierto que él teme que el hombre oprima al hombre. Y lo advierte. Pero también es cierto que espera que el hombre salve al hombre. Entre sus primeras obras figura ésta: "Cartas de autoformación", escrita para jóvenes. He aquí su esperanza: el hombre pleno, natural y espiritualmente bien moldeado, que se integra al mundo y lo transforma.

¿Conoció de veras Guardini al hombre? No es el "homo economicus", ni el "homo politicus" el hombre de Guardini, aunque no lo desdén. Es el hombre en sí mismo, en su interior contradictorio, en el

juego de sus pasiones. El hombre que vive en el tiempo proyectado hacia la eternidad.

Como punto final y ejemplo quisiera presentar **dos análisis humanos**, cuyo estudio revela la finura psicológica de Guardini y ese su excepcional conocimiento del misterio del hombre.

Guardini estudió a Dostoievski en sus propias obras. No quiso comentarios. Entró en ese mundo de las novelas de Dostoievski que conjugan heroísmo y miserias, ángeles y pecadores, santos y demonios, en un crescendo casi siempre trágico. Dos cumbres del pensamiento humano que, de haberse conocido, habrían sido la una intérprete de la otra.

Guardini recoge su interpretación en su libro: "El universo religioso de Dostoievski". No remodela las figuras de Dostoievski, ni las hace de nuevo. Pero sí hace surgir a la periferia esas profundidades donde enraízan las grandezas y las miserias del hombre, mostrando lo que es por dentro.

Las dos figuras estudiadas por Guardini a las que estamos aludiendo son Alioscha de "Los hermanos Karamazov" y Stavroguin de "Los endemoniados". Los retratos, tanto de Alioscha como de Stavroguin, son sencillamente geniales. Contentémonos con citar.

Una frase de Guardini nos introduce en este estudio: "El ansia del amor de Dios se satisface en aquellas creaturas que al entregársele enteramente permiten que Dios florezca en ellas".

Alioscha. "Al entrar en contacto con este joven se percibe inmediatamente que su puesto en la existencia no es como el de los demás. Se siente que proviene de otra esfera, que es un extraño, pero también en cierto modo, lo siente uno cerca de sí como un ser confiado, que a su vez, despierta nuestra confianza. Hay en él una alegría callada que se irradia de toda su persona. Y de su amor se nos dice que no podía permanecer oculto en la inacción, ardiendo y complaciéndose en sí mismo, sino que estaba siempre pronto a volcarse en la claridad del obrar.

"No era temeroso. La falta de temor en Dostoievski es un signo de existencias elegidas, pero ella toma distintas formas. En Alioscha aliena una vida tan luminosa y ardiente que esa misma circunstancia lo hace inaccesible al temor.

"Y he aquí otro rasgo. Nunca recordaba las ofensas. Nos encontramos frente a un rasgo característico: la generosidad como ausencia de egoísta orgullo, que en Alioscha no es esta virtud el resultado de la superación de sí mismo. El espíritu de Alioscha da cabida al "tú" en una actitud amorosa que anula todas las barreras.

"Era pudoroso. Ese pudor tan intenso le venía del espíritu. Es que

su ser, obligado a las últimas realidades sagradas no podía soportar la impureza.

"Alioscha está relacionado con la verdad de un modo muy particular. Hay en él una fuerza de verdad que no estriba sólo en no decir nunca mentiras, sino que abarca asimismo el aspecto positivo de decir irremisiblemente la verdad. Y esta su condición tan especial conviértese en medio expresivo de algo religioso: la iluminación. En este punto cobra de pronto fuerza un rasgo de Alioscha aparentemente accesorio: el que siempre se lo esté llamando Ángel".

Stavroguin. "Posee una inteligencia aguda y clara, grandes fuerzas corporales y una tremenda voluntad; pero su corazón es un desierto.

"La vida en él parece haberse congelado. No puede sentir ni alegría ni dolor y sí sólo frías formas bastardas del sentimiento. Stavroguin no vive. Estrictamente no vive. El corazón es por cierto lo que hace que la vida viva; no es la materia, no es el espíritu; sólo por el corazón vive el espíritu humanamente y vive humanamente el cuerpo del hombre. Stavroguin no tiene corazón y por lo tanto su espíritu es algo frío y sin contenido y su cuerpo se envenena en la inercia y en sensualidad bestial.

"De esta suerte no puede llegar hasta los demás hombres y ninguno de ellos puede llegar verdaderamente a él porque, en efecto, es el corazón el que crea las posibilidades de unión. Por el corazón yo estoy en otro y otro está en mí. Stavroguin empero está alejado de todos, no puede llegar a otro hombre, siempre permanece delante de él, junto a él, con él, pero dista mucho de poder estar en comunión íntima con él.

"Es que Stavroguin está muy lejos aun de sí mismo porque también el ser íntimo del hombre está en el corazón y no en el espíritu. Tener su ser interior en el espíritu no es propio de lo humano. Mas, cuando el corazón no vive, el hombre está no en sí mismo, sino junto a sí.

"Stavroguin no se posee a sí mismo, así como no puede darse a los demás ni puede recibir la ofrenda de los demás. Nadie puede alcanzarlo, nadie puede entrar en él, nadie puede comulgar con él, porque todo él es exterior, exterior cerrado aunque adentro nada haya que sea menester guardar. Nunca podrá ser rico en lo que constituye la verdadera riqueza, en el amor que consiste en ofrendarse. Stavroguin es pobre como el hielo".

Si cambiáramos este análisis de Stavroguin por sus opuestos nos daría exactamente la semblanza de Guardini. El hombre que se posee, que gracias a su corazón fortalecido por su inteligencia y su espíritu puede

entrar y entra plenamente en comunión con todo el universo, comenzando por Dios. Y los canales invisibles y misteriosos de esta comunión le transfunden la verdad de los seres y de las cosas, le irradian el calor de lo bueno y lo extasían ante las dos bellezas: la Increada y la creada.

La muerte no acabó con Guardini. Lo ha transfigurado. Pero con nosotros quedan sus escritos. ¿Y no son acaso sus escritos lo mejor de su vida? Guardini habría podido expresarse como el Cardenal Newman en el lema de su escudo "cor ad cor loquitur" —repensado sobre una hoja de papel, ofrecido cordialmente a cada hombre como destinatario personal.

Hace algunos años se lamentaba Guardini que el arsenal doctrinario de Pío XII quedara todavía inexplorado. Ojalá los escritos de Guardini no corran la misma suerte.

† **ADOLFO TORTOLO**
Arzobispo de Paraná



AUTORIDAD Y LIBERTAD

1. Dos concepciones opuestas de la libertad y de la autoridad

Existen hoy, y se hallan en lucha, dos grandes concepciones de la libertad: la católica y la revolucionaria. Esto es, la de la Iglesia, que utiliza también los aportes de la recta filosofía tradicional; y la de la Revolución moderna anticristiana, cuyas etapas, como es sabido, son el Renacimiento, la Reforma, el Racionalismo, la Revolución Francesa, el Liberalismo, el Socialismo y el Comunismo.

A la recta concepción de la libertad podemos ejemplificarla con aquellas palabras de Nuestro Señor Jesucristo: "La verdad os hará libres" (Jo. 8, 32); a la revolucionaria, con la proposición inversa: "La libertad os hará verdaderos". A esas opuestas concepciones de la libertad corresponden, lógicamente, dos opuestas concepciones de la autoridad: para la primera, la autoridad no es sino el brillo, difusión e imperio de la verdad; la cual verdad siendo, en su fundamento primero, Dios —el cual, como dijo San Juan, es Caridad—, es, al mismo tiempo, brillo, difusión e imperio de la Caridad, del Amor sobrenatural de Dios, Bien subsistente y difusivo de suyo; para la segunda, la autoridad no podrá ser otra cosa que la misma libertad, o un reflejo y engendro de la libertad. En efecto, si es la libertad la que nos hace verdaderos —en lo especulativo, engendrando la verdad teórica; en lo ético, engendrando la verdad moral, esto es, la bondad, y ello en lo individual y en lo social—, la autoridad, que, como dijimos, es brillo, difusión e imperio de la verdad, no podrá ser en esa hipótesis más que libertad ella misma: emanación de la pura libertad, y destinada solamente a garantizarla, defenderla y promoverla, sin sometimiento a verdad trascendente alguna destinada a regular esa libertad. De esta situación paradójica: identificación de la libertad humana y de la raíz de la autoridad, nacerán las más profundas contradicciones y aporías de la sociedad moderna, que terminarán en la autodestrucción de esa "Libertad" absolutizada y rebelde.

2. Los dos amores y las dos ciudades

De las dos actitudes espirituales antedichas nacen la sociedad católica, y la revolucionaria, respectivamente. La libertad es cualidad de la voluntad, es su dominio sobre la atracción de los bienes finitos o finitamente conocidos; mas la voluntad se determina siempre en función de algún bien; la volición de un bien es amor. Por eso dijo San Agustín: "Dos amores hicieron dos ciudades: a la terrena, el amor de sí hasta el desprecio de Dios, a la celestial, en cambio, el amor de Dios hasta el desprecio de sí" (1). Pero ya lo había dicho Jesucristo Nuestro Señor: "Si alguno quiere venir en pos de Mí, niéguese a sí mismo, tome a cuestras su cruz y sígame. Pues quien quisiere poner a salvo su vida, la perderá; mas quien perdiere su vida, por causa de Mí, la hallará" (Mt. 16, 24-25).

Por eso S. S. León XIII, en su encíclica "Humanum Genus" contra la masonería —documento demasiado olvidado, ¡ay!, por los católicos modernos—, expresó: "El género humano, después de apartarse miserablemente de Dios, creador y dador de los bienes celestiales, por envidia del demonio, quedó dividido en dos campos contrarios, de los cuales el uno combate sin descanso por la verdad y la virtud y el otro lucha por cuanto es contrario a la virtud y a la verdad. El primer campo es el reino de Dios en la tierra, es decir, la Iglesia verdadera de Jesucristo. Los que quieran adherirse a éste de corazón y como conviene para su salvación, necesitan entregarse al servicio de Dios y de su Unigénito Hijo con todo su entendimiento y con toda su voluntad. El otro campo es el reino de Satanás. Bajo su jurisdicción y poder se encuentran todos los que, siguiendo los funestos ejemplos de su caudillo y de nuestros primeros padres, se niegan a obedecer a la ley divina y eterna y emprenden multitud de obras prescindiendo de Dios o combatiendo contra Dios" (2).

3. La libertad y la autoridad en el hombre y la sociedad según Dios

Sabido es que en el pasaje de San Agustín que hemos citado, y al cual se refiere inmediatamente S. S. León XIII para fundar el párrafo de la "Humanum Genus" que acabamos de transcribir, la expresión "Ciudad de Dios" no significa pura y simplemente la Iglesia, sino más bien lo que podríamos llamar, precisamente, "la ciudad católica", esto es, en explicación del P. Meinvielle, una sociedad humana que "implica una acción informativa de la Iglesia misma sobre la vida de los pueblos, sobre su misma vida temporal... Una vida de la familia, del trabajo, de la cultura, de la política, al servicio de Cristo" (3). Asimismo, y correlativamente, la ciudad terre-

(1) De Civ. Dei, XIV, 17.

(2) Doctrina Pontificia, II, Documentos Políticos, Madrid, B.A.C., 1958, p. 158.

(3) El comunismo en la revolución anticristiana, Theoria, Buenos Aires, 1961, p. 18.

na en la expresión agustiniana no es precisamente el Estado, ni mucho menos la sociedad civil, sino toda agrupación de hombres que no ponen como último fin de su vida a Dios tal como Éste se ha revelado y quiere ser amado y servido.

Pues bien: analicemos entonces, primero, la situación ontológica y ética del hombre según Dios, y luego la de la sociedad correspondiente, para pasar después a examinar ambos aspectos en el hombre y sociedad "terrenos", en rebelión contra Dios y su Ley; y todo ello desde el especial punto de vista relativo a la libertad y a la autoridad.

El hombre es un paradójico ser que no sólo está en el mundo, al modo de un guijarro o de una planta, sino que tiene, en cierto modo, también, al mundo en él. En efecto, por su cuerpo es una parte infinitesimal del mundo físico; pero por su alma en cierto modo lo contiene, porque lo conoce: llega al aspecto del "mundo", del "universo", lo posee espiritualmente al conocerlo y amarlo y, al aprehenderlo como un todo, por ello mismo lo supera y conoce a su Causa, Dios. Por eso decía Aristóteles que "el alma es en cierto modo todas las cosas" (4), y Santo Tomás que ella "es más continente (del cuerpo) que contenida en él", "magis continens quam contenta". A partir de este hecho fenomenológico, ciertos hombres y corrientes sólo ven el primer aspecto —el del hombre, pequeña parte del mundo físico—, y dan origen a la actitud materialista; otros, en cambio, ven sólo el segundo aspecto —el del conocimiento como continente del mundo—, y engendran la actitud idealista; la Iglesia, apoyada en la sólida filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás, ve ambos aspectos y los integra armoniosamente y no olvida que esa alma que, por el conocimiento, "en cierto modo" abarca al mundo, no deja, por un lado, de estar sustancialmente unida a un cuerpo, ni, por otro, de estar a su vez contenida en el universo total y en su bien común, que es integrado también, como por sus partes, por los distintos espíritus creados.

El hombre, así, es la culminación del mundo físico; aquel punto en que éste se abre a lo espiritual y adquiere por ello conciencia de sí; el límite u horizonte entre lo material y lo espiritual, entre lo temporal y lo supratemporal. Por debajo de él, en escala ascendente hacia él (en este sentido, no hay distinción esencial entre adoptar una jerarquía estática o una evolución dinámica como explicación de esa escala indudable), se hallan, primero, los entes sin vida; después, los dotados de vida, pero no de conocimiento, esto es, los vegetales; por último, los dotados de vida y de conocimiento y de tendencia que al conocimiento sigue, pero sólo sensibles, sólo abiertos y atraídos por la circunstancia material inmediata: los animales irracionales. El hombre, pequeño mundo (microcosmos), reúne en sí

(4) *De anima*, LIII, CVIII, 431, b. 20.

el ser físico del mineral, la vida vegetativa de la planta, el conocimiento y apetición sensibles del animal, y les añade la razón y la voluntad libre, participantes en él de lo espiritual, reflejo en él de Dios, a cuya "imagen y semejanza" (Gen. 1, 26, 27) está hecho.

Dada esta participación en él de inteligencia bajo forma de razón y de voluntad libre, el hombre tiene la característica de que puede y debe guiarse en su vida, no mera ni principalmente por sus impulsos físico-biológicos subjetivos, sino por la verdad y bondad objetivas, aprehendidas por su razón y queridas por su voluntad libre. Así, por esa potencia que tiene, de captación de lo otro en su otredad misma y en toda su universalidad, esto es, por su inteligencia, el hombre puede conocer la verdad objetiva acerca del mundo, de sí mismo, de la socialidad y sociedad humanas y de la esencial dependencia de todo ello respecto de su Primera Causa, Sumo Ejemplar y Ultimo Fin, Dios. Y, por ello mismo, tiene la capacidad de guiarse a sí mismo en su vida, siguiendo, no desordenadamente sus impulsos ciegos y subjetivos, sino la norma que le traza la verdad objetiva del mundo, de sí mismo, de la sociedad y de Dios.

Lo que la inteligencia conoce como ser y como verdad, la voluntad lo ama como bien; por lo tanto, si el principio primero de la inteligencia especulativa del hombre es la primera ley constitutiva del ser, en cuanto tal, esto es, el principio de no-contradicción ("un ente no puede ser y no ser simultáneamente y bajo la misma relación"), el primer principio de su razón práctica, esto es, guía-dora de la acción en síntesis con la voluntad, será el de que "el bien debe hacerse y el mal evitarse". Pero este principio, así conocido, es todavía por demás indeterminado; debe particularizarse, concretarse; ello se logra del modo que indica Santo Tomás: "Puesto que el bien tiene razón de fin, y el mal de lo contrario, por ello es que la razón naturalmente aprehende como bueno y como debiendo ser realizado en las obras todo aquello respecto de lo cual el hombre tiene una inclinación natural; y a lo contrario lo capta como malo y vitando. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural sigue al orden de las inclinaciones naturales. Existe primeramente en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza en la que comunica con los demás animales. Y según esto, se dice ser de ley natural lo que la naturaleza enseñó a todos los animales, como la unión del macho y la hembra, la educación de los hijos, y cosas semejantes. En tercer lugar, existe en el hombre una inclinación al bien según la inclinación de la naturaleza racional, que le es propia: y así el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad respecto de Dios, y a vivir en sociedad. Y según esto, pertenece a la ley natural lo que atañe a tal inclinación, como ser, el que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a los demás con quienes debe convivir, y otras cuestiones semejantes que a esto se refieren" (5).

(5) S. Theol., I-II, 94, 2 c.

Nótese que aunque la determinación de qué sea bien y qué mal se logra por la consideración de las inclinaciones del hombre, esto no contradice a lo que afirmábamos sobre que el hombre debe guiarse por la verdad y bien objetivos y no por las meras inclinaciones que de su subjetividad brotaban porque: 1º) aquella determinación se hace por medio de la razón que capta objetivamente cuáles son esas tendencias esenciales y las ordena jerárquicamente, sometiendo las vitales a las sensibles, y éstas a las racionales; 2º) porque por encima de las inclinaciones infrarracionales está la tendencia racional, esto es, la voluntad libre en cuanto iluminada por la razón y por su objetiva captación de la verdad y del bien.

Por eso dice S. S. León XIII en su indispensable encíclica "Libertas": "... los seres que gozan de libertad tienen la facultad de obrar o no obrar, de actuar de esta manera o de aquella manera porque la elección del objeto de su volición es posterior al juicio de su razón... Este juicio establece no sólo lo que es bueno, y por consiguiente debe hacerse, y lo que es malo, y por consiguiente debe evitarse. Es decir, la razón prescribe a la voluntad lo que debe buscar y lo que debe evitar para que el hombre pueda algún día alcanzar su último fin, el cual debe dirigir todas sus acciones. Y precisamente esta ordenación de la razón es lo que se llama ley. Por lo cual la justificación de la necesidad de la ley para el hombre ha de buscarse primera y radicalmente en la misma libertad, es decir, en la necesidad de que la voluntad humana no se aparte de la recta razón" (6).

Vemos, pues, que en este orden moral individual natural no hemos hablado aún de lo sobrenatural. La libertad sólo es verdaderamente tal cuando, iluminada y conducida por la razón recta, se ejerce de acuerdo con la verdad, con el real y objetivo orden y último fin del universo y del hombre. Por tanto, si la autoridad es el brillo, difusión e imperio de la verdad (que ante la voluntad es bien), la libertad es la capacidad humana de actuar conforme a la verdad y al bien, esto es, al ser; y la ley, no otra cosa que el reflejo y participación de esa luz imperiosa del ser y de la verdad como bien y fin en la razón práctica humana, ordenadora de la libertad.

La verdadera libertad, pues, no se logra en la rebelión ni en la soberbia autonomía; se alcanza en la entrega al ser y a su brillo y a su imperio (que es la autoridad) y, en último término, al Sumo Ser y a la Suma Autoridad, Dios. El dicho de la Virgen Nuestra Señora: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Lc. 1, 38) es, pues, la suma manifestación de la libertad. Nuevamente: "la verdad os hará libres", "servir al Señor es reinar". Pero el hombre no es un ente aislado; es necesariamente social, un "zoon politikon", un animal político, al decir de Aristóteles. Es necesariamente social a causa de su indigencia material y espiritual, necesita

(6) *Libertas praestantissimum* 6: Doctrina Pontificia, II, Documentos Políticos, ed. cit., p. 231.

de los otros para subsistir y desarrollarse física, psíquica y moralmente. La amistad, la comunicación de los propios bienes a otros, la expansión de la persona —en que algunos personalistas querían ver la raíz más profunda de lo social—, son motores importantes, pero segundos, de la humana socialidad; el hombre es social, ante todo, por su indigencia corporal y espiritual; pero la plenitud de la socialidad no se halla en ello —aunque lo presupone—, ni tampoco en una "expansión" de la persona, como algo buscado por sí mismo, sino en la participación en los supremos bienes comunes, que precisamente por serlo son también los mejores bienes personales: su participación en el conocimiento y amor de la verdad y del bien, objetivos y comunes. En último término, Dios es el supremo bien común.

De esa socialidad esencial del hombre nacen la familia, la aldea, la ciudad, los gremios, la provincia o región, la sociedad civil por fin, que en cuanto regida por una autoridad, se hace sociedad política. Y así como en cada hombre individual, los apetitos sensibles y la misma voluntad debían someterse al dictamen de la razón que expresaba la ley vista en las propias tendencias del hombre y en su jerarquía —que reproducían la jerarquía cósmica—, así las sociedades por su propia esencia y de ningún modo por delegación de sus componentes, exigen la existencia de una autoridad unificadora y rectora. Porque así como por esencia un ejército exige jefes y oficiales y no por delegación voluntaria y contingente de los soldados —y tanto es ello así que el propio comunista Mao-Tsé-Tung ha tenido que criticar las ideas "hiperdemocráticas" en cuanto a la constitución de los ejércitos revolucionarios comunistas—; así, mutatis mutandis, cada sociedad, por esencia, exige una autoridad que deriva su derecho a ser tal, esto es, a mandar a otros, de esa esencia y finalidad misma de las cosas, que es manifestación de la divina sabiduría y voluntad. Otro problema es el del modo de la designación, de la persona o personas que han de ejercer la autoridad, y el del número de éstas: pero ello —y en ese aspecto sí suele ser conveniente que los gobernados tengan cierta participación— no debe ser confundido con una dación de autoridad o soberanía a esos gobernantes: de una autoridad y soberanía que residirían antes en el pueblo. No; la autoridad deriva inmediatamente de la esencia misma del hombre y de la esencia misma de las sociedades; en último término del Autor de ambos, Dios.

Desgraciadamente, ciertas escuelas católicas, dejándose llevar por la imaginación, concibieron a la autoridad como una especie de "cosa" —algo así como una manzana o una moneda o un "vale"— que Dios daba primero a la multitud, y ésta después entregaba a tal o cual gobernante; el P. Meinvielle, en su "Concepción católica de la política" (7) ha criticado bien esto, haciendo ver allí cómo la en-

(7) 3a. ed., Theoria, Buenos Aires, 1961, p. 62.

gañosa imaginación sustituye a la inteligencia. Ocurrió luego que, avanzando el proceso de la Revolución Antropocéntrica, y descartado Dios, la autoridad vino a ser vista como una propiedad originaria del hombre —pura libertad— que la delegaba o entregaba o enajenaba a una autoridad, emanada, así, de él mismo: doctrina roussoniana de la "voluntad general", doctrina democratista de la "soberanía del pueblo" como origen radical y único de la autoridad, que son doctrinas virtualmente antropoteístas o ateas. Pero dejemos esto para después. Hemos expuesto las relaciones de autoridad y libertad en el orden puramente natural —que nunca ha existido en tal pureza aislada, pues el hombre de hecho, o ha vivido en estado de caída, o en el de redención y elevación a lo sobrenatural—, y ello en lo individual y social. Nos toca ahora ver esas mismas relaciones en el plano sobrenatural al que ese hombre ha sido elevado por divina misericordia.

Decíamos, al respecto, en un trabajo publicado en la revista "Sapientia": "Pero de hecho, el hombre ha sido elevado por Dios a un orden sobrenatural. A la vida sensitiva y a la intelectual Dios ha agregado, ofreciéndosela al hombre, una vida divina: ha hecho posible al hombre participar de la propia vida interna de Dios, trinitaria. El medio de comunicación es Cristo, Dios y hombre a la vez, y la Iglesia es "Cristo propagado y comunicado" (Bossuet): el medio por el cual la vida divino-humana, dada en Cristo, se comunica a otros hombres para hacerlos 'otros Cristos', hijos de Dios por adopción real intrínseca".

"La Iglesia, pues, es la sociedad sobrenatural, en cuyo seno se da la vida sobrenatural del hombre; ella lo conduce a su último fin sobrenatural, la visión de Dios 'cara a cara'. En el orden natural el hombre sólo podría conocer a Dios desde el mundo y desde su propio yo, como causa de ambos, pero sin captarlo directamente; esto último sólo le es posible por deificación intrínseca, mediante la gracia santificante, que es participación en nosotros de lo divino. De allí que en el 'orden cristiano' haya dos sociedades perfectas. La sociedad política, que tiene por fin lograr el bien común temporal del hombre; y la Iglesia, que lo tiene en lograr su bien común sobrenatural. Ambas son soberanas en su esfera; pero como el fin intermedio debe subordinarse al fin último, y la vida temporal es donde se gana o pierde la eterna, el Estado debe dejarse guiar por la Iglesia en todo lo que pueda favorecer o perjudicar esa consecución de la vida eterna, esto es, en las materias 'llamadas mixtas' (8).

"He aquí, pues, el orden cristiano: en lo individual, todo el orden moral natural, ya descripto, es sobreelevado y penetrado por, y sometido a la vida divina injertada en el hombre (gracia santificante); en lo político, toda la vida social es penetrada por la influencia

(8) Cf. Encíclica "Immortale Dei", de S. S. León XIII, ver Doctrina Pontificia, Documentos Políticos, B.A.C., Madrid, 1958, pp. 186 ss.

de la Iglesia, en todo aquello que tenga importancia para la vida eterna" (9).

Hemos expuesto así la totalidad del orden: individual y social, natural y sobrenatural. La libertad sólo obra de acuerdo con su esencia cuando se somete a la verdad, al bien; el último fin de la autoridad no es sino el imperio de esa verdad y de ese bien, que deriva desde Dios a través de sus representantes exigidos por la esencia misma de las sociedades naturales, necesarias o libres, o de la sociedad sobrenatural, la Iglesia. Pero, por lo mismo, esa autoridad no es una "cadena" para la libertad; está adaptada a la misma esencia de la voluntad humana, porque ésta es apetito racional, y la razón es visión humana del orden del ser, en el que la autoridad se funda. Y el ser es, en último término, amor: Deus charitas est. Por el contrario, es la libertad rebelde la que va en contra de la esencia y dignidad de la voluntad humana, por lo que termina por autonegarse y autodestruirse. Eso es lo que enseguida veremos al estudiar al hombre y la sociedad en la Revolución Moderna.

Terminemos este párrafo con una cita del libro "Le Travail": "La liberté est la condition de l'amour. Et l'amour est la seule raison d'être de notre liberté" (10). Digamos solamente que la autoridad también es amor, porque es participación de lo superior sobre lo inferior, desbordamiento del bien, para llevar a lo inferior a su cumplimiento, ascenso y verdadero fin. Por consiguiente, tanto en la cosmovisión católica como en la revolucionaria la raíz última de la autoridad y de la libertad es única; pero en la católica esa unitaria raíz es Dios, Amor Subsistente, libremente difusivo y misericordioso; en la revolucionaria comienza por serlo la libertad humana, falible y desviable, que así, puesta como absoluta y sin ley, se autodestruye, y termina por serlo la materia ciega, en su dialéctico y fatal devenir, de la cual el hombre sería sólo un accidente y epifenómeno.

4. La libertad y la autoridad en el hombre y en la sociedad según la Revolución

Cristo dijo "non pro mundo rogo", "no ruego por el mundo", y afirmó sin ambages que Satán era el "Príncipe de este mundo". El término mundo en tales expresiones no significa pura y simplemente el cosmos, obra divina, sino el conjunto de hombres que viven en el pecado, cerrados a la divina luz, practicando la prudencia de la carne; se extiende por tanto a las sociedades no organizadas según Dios, pero incluso al cosmos físico mismo, en cuanto que el pecado del hombre —ya que éste no es mera parte física del mundo, sino que a su vez lo contiene por el conocimiento y el amor, sacándolo

(9) *"Sapientia"*, N° 60, Buenos Aires, 1961, 114/5.

(10) Ed. Cité Catholique, p. 13.

de su noche inconsciente— fue al mismo tiempo una catástrofe cósmica, no probablemente en el sentido físico de la palabra, sino en el de que “todas las cosas fueron sujetas a la vanidad” (San Pablo) al apartarse de Dios el hombre, razón de ser y sentido del cosmos físico.

Si ésta es, por tanto, la situación del “mundo”, es evidente que existirá necesariamente una tensión dialéctica entre la gracia y la naturaleza empecatada dentro de cada hombre; y entre las sociedades humanas y la Iglesia, así como existió entre Cristo, por un lado, y fariseos, saduceos, herodianos, romanos y vulgo seducido por el otro. La historia como dialéctica, transformada en absoluto divinizado por el hegelismo y el marxismo —el proceso del odio, la “fecundidad” del odio— es, en realidad, como lo ha visto de Koninck, el resultado del pecado original y de los demás pecados en la historia.

Dicha tensión dialéctica, dentro de cada hombre y entre la sociedad y la Iglesia, puede manifestarse o resolverse (esto, con cierta precariedad) de diversas maneras; puede el mundo, presa de Satanás bajo la forma baja de lo demoníaco, cerrarse a las enseñanzas de Cristo y promover la persecución contra los cristianos y la Iglesia, y encender la lucha dentro de cada hombre: este es el tipo de relación dada en el mundo pagano ante la predicación de la Buena Nueva, y el que se da aún hoy en los países primitivos cuando entran los misioneros: lo demoníaco —idolatría, magia, crueldad, sexualidad hecha rito y sacrificio— se opone a Cristo por la persecución y el martirio, aunque asistemáticos. Cuando la luz de Cristo ha logrado ya vencer el espinazo de esa oposición primitiva, el “mundo” y su “príncipe” tratan de confiscar en pro de sí a la Iglesia misma, poniéndola al servicio de sus pecaminosos intereses: feudalización de la Iglesia, césaropapismo, regalismo, catolicismo “ilustrado” del siglo XVIII, modernismo, progresismo. Cuando la Iglesia logra vencer también a ese intento de confiscación insidiosa, entonces ella consigue establecer, más o menos satisfactoriamente, una civilización cristiana, una cultura católica, una ciudad católica. De ella ha dicho S. S. León XIII: “Hubo un tiempo en que la filosofía del evangelio gobernaba los Estados. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad. La religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde y florecía en todas las partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y a la tutela legítima de los magistrados. El Sacerdocio y el Imperio vivían unidos en mutua concordia y amistoso consorcio de voluntades” (11).

Por tanto, según doctrina papal explícitamente refirmada por

(11) *Immortale Dei* 9: Doctrina Pontificia, II, Documentos Políticos, ed. cit. p. 202.

San Pío X en su documento contra el Sillon, existió una verdadera ciudad católica, un verdadero orden cristiano que, como dice el mismo San Pío X, "ha existido, existe: es la civilización cristiana. Es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar sobre los fundamentos naturales y divinos de los ataques siempre nuevos de la utopía moderna, de la Revolución de la impiedad: Omnia instaurare in Christo" (12).

Finalmente, debilitada esta sociedad por distintos factores internos y externos, las fuerzas anticristianas, que habían tenido que permanecer escondidas o disimuladas durante esa época, levantaron cabeza, cobraron progresiva audacia, se infiltraron por doquier, y comenzaron su labor destructiva paulatina de ese orden: se engendró así otra situación dialéctica entre catolicismo y "mundo": la post-cristiana y apostática, ya no demoníaca principalmente — aunque lo demoníaco está en ella presente e instrumentado —, sino luciferina. Lo demoníaco es lo satánico que se apodera de las potencias irracionales del hombre; lo luciferino es lo satánico que se apodera de la voluntad espiritual del hombre y mueve a su razón a la negación de todo lo trascendente, a la construcción de un nuevo mundo revolucionario, y, en último término, la lleva a su auto-destrucción y esclavización a las fuerzas de la materia y del propio Lucifer aparentemente desencadenado.

Tenemos, pues, que referirnos a esta empresa postcristiana, de inspiración luciferina, esto es, que reactualiza el "non serviam" y el "eritis sicut dii". En tanto en cuanto esta empresa utiliza como motores humanos a la voluntad y a la razón, no cabe duda de que logra grandes progresos en las esferas científico-técnicas; pero, en tanto en cuanto esa voluntad y esa razón están afectadas allí de un espíritu de negación, esos logros se corrompen, extralimitan y ponen al servicio de una revolución de la negación permanente y cada vez más grave, desvirtuándose. Frente a la táctica de esa Revolución, que pretende unir indisoluble y necesariamente esas conquistas con el espíritu de negación que las parasita, nosotros, los cristianos, debemos mostrar que esa vinculación fáctica, histórica, no es una vinculación necesaria; que cabe guardar lo legítimo de las ciencias positivas y de las técnicas desechando empero el espíritu prometeico, luciferino, fáustico que las penetra como un cáncer. Sin embargo —para no hacerse ilusiones— cabe señalar dos cosas: primero, que esas ciencias y esas técnicas están de tal modo copadas por las fuerzas de la revolución anticristiana que esa disociación no será fácil, sobre todo si se considera cómo tales fuerzas, por esos medios, han conformado la mente del hombre contemporáneo como ciega para lo sacro y la metafísica; segundo, que aunque la ciencia y la técnica no son malas en sí, sí lo son el ciencismo y la tecnocracia, los cuales son extralimitaciones monstruosas de

(12) Notre charge apostolique 11: op. cit., p. 408.

algo lícito, nacidas de aplicar la capacidad intencional de infinito de la razón y voluntad humanas —hechas para Dios— a la transformación prometeica del cosmos, del hombre y de la sociedad, esto es, a la infinita transformación de lo finito.

En esa empresa luciferina de negación se va por etapas. En el ocaso de la Edad Media se advierten tensiones dialécticas en todas las esferas, resultado de una solidificación excesiva de la ciudad católica, que, por demasiado encarnada en lo existente, no pudo asumir los problemas y desarrollos nuevos, y, por otro lado, efecto de un aprovechamiento de esa situación por las ocultas fuerzas del anticristianismo, aparentemente dormidas durante la época cristiana, pero en realidad al acecho. En lo teológico-místico, si por un lado un Maestro Eckhart cae en un cuasi panteísmo, por otro lado la reacción antimística, asceticista, engendra un cristianismo por demás negativo y sombrío, centrado en la nada del hombre y en la muerte, sin contrabalancear esas verdades por las de la deificación del hombre, que ya comienza, por la gracia, a operarse en esta vida y no sólo es dada en la otra como un premio extrínseco y casi antropomórfico. En lo teológico-especulativo y en lo filosófico, si por un lado el racionalismo averroísta deifica en cierto modo al intelecto humano, absorbiendo o negando la sobrenaturalidad de lo revelado, por otro el nominalismo occamista quita valor a la razón para la metafísica y la teología especulativas. En el campo de las disciplinas científico-técnicas, la escolástica aristotélica, olvidados textos esenciales y esbozos geniales de Aristóteles y de Santo Tomás, no acierta a integrar los nuevos descubrimientos en su cosmovisión, mientras que la escolástica platónica y la nominalista, por el matematismo de la primera y el empirismo de la segunda, engendran las bases de la nueva físicomatemática, que luego Galileo y Descartes desarrollarán con un espíritu unilateral y negador. En lo político, por un lado surge el regalismo de los reyes, en lucha contra el Imperio de la Iglesia, o el del Imperio mismo, en contra de la Iglesia; por otra, el movimiento comunal, extralimitándose a veces, y perdiendo de vista la superioridad de los valores sacrales y nobles sobre los propios de su estamento, favorecerá el advenimiento de una monarquía absoluta precursora del estatismo liberal y luego socialista, o se orientará hacia formas democráticas, no acertando a adaptarse a la nueva vida económica, mientras que por otro lado esta vida tenderá a emanciparse de la regla teológico-ética y de las organizaciones profesionales para, tras un apetito inmoderado de ganancia, engendrar en las manufacturas y en el desalojo de campesinos los primeros esbozos de la futura dialéctica de capitalistas y proletarios.

Esa situación virtualmente dialéctica en todos los planos de la antigua cristiandad fue la aprovechada por la aún más antigua serpiente, la serpiente dialéctica precisamente; la del odio y la nega-

ción; y ante su nuevo "seréis como dioses" la humanidad se lanzó por el camino de la "hybris", de la desmesurada soberbia, cuya "némesis" o castigo divino vemos en las catástrofes intelectuales, morales y materiales de nuestro siglo; castigo que consiste simplemente en dejar que el hombre viva las consecuencias de muerte de su soberbia negación de Aquel que es la Vida misma.

En esta Revolución moderna anticristiana, la libertad, lejos ya de someterse al ser, a la verdad, al bien, objetivos naturales y sobrenaturales, irá "descubriéndose" a sí misma, "progresivamente", como "fuente" de la verdad y del bien; incluso, en ocasiones, como causa del ser; de la "Verdad os hará libres" se pasa a la "libertad os hará verdaderos", y la palabra "libertad" empieza a ser escrita con mayúscula, símbolo y signo de su divinización.

La Revolución comienza con las tendencias; pasa luego a las ideas, para justificar "a posteriori" ese desorden tendencial del hombre rebelde; por último se encarna en los hechos; en la vida del individuo, en la de la familia, en la de los grupos sociales intermedios, en la de la nación, en la del total orbe de la tierra por último. Y esas tendencias desordenadas en íntima colaboración son: la soberbia, que tiende a la divinización del hombre por sí mismo; la concupiscencia, que rompe toda regla en el goce de los bienes sensibles, que hace del ego de cada uno el centro de los bienes sensibles; la avaricia, que hace del ego de cada uno el centro de todas las cosas, y que se refleja luego en los egoísmos grupales: de familia, de clase, nacionales, raciales, de partidos, sectarios, etc.

Siguiendo a los Sumos Pontífices, y a los autores que han estudiado el proceso, como Jean Ousset, el P. Meinvielle, Agustín Cochín, el Vizconde de Méaux, Donoso Cortés, el Maritain de las buenas épocas, etc., veremos las etapas de esa revolución.

La primera es el Renacimiento. La vuelta a lo pagano en literatura y filosofía es sólo el epifenómeno de un drama espiritual: la "aversio a Deo" —separación respecto de Dios— y la "conversio ad creaturas" —conversión hacia las creaturas— de la intención espiritual del hombre, movimiento que, según los teólogos, es la esencia misma del pecado. Durante el Renacimiento el hombre inaugura el antropocentrismo poniéndose a sí mismo como último fin; es una especie de ensayo general y previo de una revolución que se desarrollará después metódicamente y por etapas, y yendo de lo más alto —lo teológico, en la Reforma— a lo más bajo, lo económico, en el marxismo, y lo sexual en el freudismo. En ese ensayo general del Renacimiento se llega, de golpe, aunque sin lograr estabilidad, a los mayores extremos en la Revolución; inmoralidad absoluta, ateísmo, escepticismo, totalitarismo, comunismo, etc.; ellos coexisten, en esa época, con todos los otros grados de un proceso que, luego, como dijimos, se desarrollará por etapas, buscando ase-

gurar perfectamente cada escalón ganado antes de partir al asalto del otro, en un devenir descendente.

Al Renacimiento sigue la "Reforma". La Revolución se instala en lo teológico, y con las tesis del libre examen, del "servo arbitrio", de la corrupción total de la naturaleza humana por el pecado original (que lleva al "pecca fortiter sed crede firmitus"), de la salvación sin obras, por la sola fe, en la confianza de que Cristo nos ha redimido con su sacrificio y sin necesidad de otra participación nuestra en tal sacrificio, destruye todo el edificio de la Teología especulativa y mística, de la filosofía cristiana, de, ante todo, la Iglesia misma, jerárquica y asentada en la roca de Pedro y sus sucesores, de la moral y política cristianas, de la ciudad católica. La libertad —con tendencia a la autodeificación existente entonces ya en sí como tal tendencia, aunque no consciente o "para sí" aún en su ser de tal—, destruye a la Iglesia porque le parece una intolerable traba, una entrega del hombre a fuerzas extrañas y tiránicas, en suma, lo que luego Hegel, Feuerbach y Marx llamarán una "alienación" del hombre. Y Cristo ya no interesa ante todo por sí mismo, en su adorable misterio, en su Plenitud de divinidad, sino tan sólo como medio para la salvación del hombre, del yo, del ego. El yo se busca a sí mismo utilizando a Cristo, en lugar de negarse a sí mismo y olvidarse en Cristo; por eso, en vez de hallarse en Él, se pierde, y luego perderá a Cristo mismo, cuando Cristo mismo comience a parecerle una traba a su libertad, a su autonomía.

De la revolución teológica que fue la "Reforma" se pasa necesariamente, en el plano inclinado de la Revolución, a la revolución filosófica que es el racionalismo. En esta etapa racionalista, la libertad luciferina llega a ver en Cristo una "alienación" del hombre, el encadenamiento del hombre a un mito. Lo niega, pues, reduciéndolo a simple hombre, a una figura no-histórica, totalmente mítica, o a una síntesis de una historia puramente humana —el "Cristo de la fe", de los mismos herejes—. Ese racionalista es primero deísta: conserva a Dios, pero no a Cristo. Trata de organizar la sociedad entera y de concebir al mundo total de un modo físico - matemático; su primera encarnación es la Revolución Francesa.

Pero la Razón rebelde —y aquí comienza a patentizarse el castigo divino de esta empresa de soberbia—, rotos los vínculos con la fe teologal y con la gracia elevante y sanante, reducida a mera razón del hombre empecatado, afectada aunque no destruida por el pecado original, comienza a dudar de sí misma. Llega a creerse inepta para la tarea metafísica; se recluye en el mundo de los fenómenos, de lo sensible: es el agnosticismo kantiano. Su encarnación político - social es el liberalismo decimonónico: "todas las opiniones son respetables", "todas las religiones son buenas"; claro, ya no se sabe dónde está la verdad y dónde el error; la antes deificada

razón sólo alcanza competencia en el plano de las ciencias positivas y de las técnicas; lo demás es retórica, y los Parlamentos son su gran circo de ejercitación.

Mas, antes del suicidio definitivo, la soberbia razón rebelde intenta una empresa tan desmesurada como irreal y utópica: el ponerse como creadora del mundo, fuente primera del ser, idéntica en el fondo con la razón divina: es el panteísmo idealista que se desarrolla a través de Fichte, Schelling y Hegel, y que en lo estatal engendra una deificación del Estado —suma manifestación de Dios en la historia—; un paso, pues, hacia el estatismo y socialismo modernos. Si Dios trascendente es incognoscible, dice este idealismo, neguémoslo; el verdadero Dios es la Idea que se realiza en la naturaleza y en la historia, y que sólo en el hombre alcanza conciencia de sí.

Pero a ese socialismo se llegará, no bajo justificación idealista, sino materialista, aunque materialista-dialéctica. En ese proceso, aquella razón humana soberbia, en busca de una Autonomía real y no sólo conceptual del "Hombre", se negará a sí misma para ponerse como mero epifenómeno y reflejo de infraestructuras económicas, ellas mismas producto en el nivel humano de un devenir dialéctico de la materia ciega e increada cuyo proceso se trata de impulsar: comunismo marxista-leninista, ateísmo y materialista-dialéctico. Sólo quedarían, como posibles etapas por cumplir en este devenir luciferino de la Revolución moderna anticristiana, primero la síntesis del ateísmo dialéctico comunista con el ateísmo neopositivista y super-capitalista occidental; hay más de un signo que parecería indicar que a ello se tiende por parte de algunos —sea que tal síntesis se realice en forma pacífica o bien a través de una guerra que destruya los restos de la civilización cristiana—; y luego, la pura y simple adoración obligatoria y totalitaria del Anticristo universal, como lo adivinara Benson en su profética obra: "El Amo (o Señor) del mundo" (13).

"Et propter vitam vivendi perdere causas!" ("Y por causa de la vida, perder las razones del vivir!"), podría decirse con Juvenal (14) ante el espectáculo de este proceso en que el hombre, queriendo serlo todo, termina por proclamarse mera nada. Pero mejor es decirlo con Nuestro Señor Jesucristo: "Quien quiere salvar su vida, la perderá" (Mc. 8, 34).

Incluso los grandes homicidios, los genocidios de nuestra era son engendrados y como obligados dialécticamente por esta empresa de afirmación soberbia de la total autonomía humana. En efecto, negado Dios, es necesario luego negar la imagen de Dios en el hombre —su espiritualidad— y todos los valores dados, jerárquicos, existentes sin la decisión del hombre, en el cosmos, en la sociedad,

(13) Trad. Castellani, *Itinerarium*, Buenos Aires, 1958.

(14) *Sátiras*, VIII, 84.

en el individuo mismo, pues nada puede coartar la absoluta autonomía del hombre. Entonces ¿respetará el hombre al hombre? No; sería reconocer que el hombre es respetable por naturaleza, esto es, por un valor existente en él independientemente de la voluntad humana, supuesta "creadora" de todos los valores, y ello remitiría nuevamente a Dios como causa y ejemplar de ese valor real dado en el hombre; por tanto, el revolucionario, el "hombre-autónomo" que ha alcanzado poder, no sólo podría sino que en cierto modo deberá demostrarse a sí mismo que nada limita la omnipotente voluntad humana, la absoluta autonomía del hombre, corrompiendo, triturando, torturando, asesinando a masas de millones de hombres. El máximo humanismo coincide así con el máximo inhumanismo, como la máxima inhumanidad.

Por eso la "soberanía del Hombre" resulta un mito ideológico tras el que se oculta y realiza la ilimitada soberanía de algunos hombres concretos, aquellos en que la absoluta libertad, sin norma buscada, halla posibilidades efectivas de realización. "La dictadura, en su concepción científica, no significa otra cosa que el poder que no es limitado por nada, por ninguna ley, y que se apoya directamente en la violencia. . . La dictadura significa: tomad de una vez por todas. . . un poder ilimitado que se apoya en la fuerza y no en la ley" (15). La absoluta dictadura, el totalitarismo absoluto, no es otra cosa que la realización concreta del ideal moderno de absoluta "libertad". Como dijo Charles de Koninck, uno de los que mejor ha captado el espíritu de esta Revolución moderna: "Siguiendo esta hipótesis (moderno-revolucionaria), el hombre sería, en verdad, la medida de todas las cosas, que no podrían tener otra medida. Pero la proposición 'el hombre es la medida de todas las cosas' sigue siendo abstracta. Para ser consecuentes debemos preguntar: '¿Qué hombre?', o bien, '¿Qué hombres?'. Nótese que no podríamos preguntar: '¿Qué hombre o qué hombres tienen el derecho de imponerse como medida?'. Tendrá este derecho aquel que tenga en sus manos el poder de imponerse. En buena lógica se puede, al menos, esperar que así suceda" (16).

Los efectos de esto en el orden social y económico son los que viera ya hace años el Cardenal Billot: "Es patente. . . que la obra del liberalismo está en la disolución de todos los cuerpos sociales. Así como los órganos del cuerpo físico no son las moléculas ni los átomos, sino miembros y articulaciones, así los órganos del cuerpo social no son los individuos sino la familia, la corporación y la ciudad; las que. . . si son desarticuladas en su propio organismo, es necesario que ipso facto perezcan completamente todas las libertades. La razón es evidente, porque sobre las mónadas disgregadas y diso-

(15) Lenin, *El estado y la Revolución*.

(16) *De la primacía del bien común contra los personalistas*, IIa. parte, *El principio del orden nuevo*, Negación de la primacía de lo especulativo, trad. castell., Cultura Hispánica, pp. 134/5.

ciadas que trae el liberalismo, nada puede quedar sino aquel inmenso estado omnívoro que, destruida toda organización y toda autonomía inferior, absorbe en sí toda fuerza, toda potestad, todo derecho, toda autoridad, y se convierte en el único administrador, procurador, institutor, preceptor, educador y tutor, hasta quedar como único propietario y poseedor. Y ¿qué otra cosa significa ello sino una monstruosa servidumbre?" (17).

No podrá negarse que la predicción del Card. Billot se ha cumplido plenísimamente en los estados totalitarios del presente siglo, y muy en especial en el comunista.

Pero hablar del "Estado" como del sujeto de todo ese inmenso poder, es quedar aún en la esfera de la abstracción. Ese "Estado" es en realidad un conjunto de hombres concretos dominantes; no otra cosa que "la nueva clase" de que ha dado noticias Djilas; la nueva y todopoderosa clase privilegiada de revolucionarios, burócratas y tecnócratas que se forma y detenta el poder real en los estados comunistas; y de la cual dicho autor dice: "la revolución comunista, realizada para terminar con las clases, ha traído consigo la autoridad más completa de una sola clase nueva. Todo lo demás es falso y una ilusión". Y afirma también: "hay... una diferencia entre los comunistas y la monarquía absoluta. La monarquía no tenía una idea tan elevada de sí misma como la que los comunistas tienen de sí mismos, ni era tan absoluta como ellos" (18).

5. El trabajo y la economía en ambas ciudades

En la ciudad cristiana, reconociéndose el hombre como creatura y como hijo de Dios, su actitud esencial es de contemplación y entrega, mientras que la acción, sin duda necesaria, viene después: María aventaja a Marta. Necesariamente es así, porque al contemplar y al darse, amando, el hombre se une a lo que lo supera, mientras que por la acción sólo opera sobre lo que está más bajo suyo, o sobre sí mismo. Por eso, el trabajo ascético se subordina allí a la contemplación mística; el trabajo lógico, a la contemplación filosófica; el trabajo político a la realización del orden verdadero; el trabajo artístico, a la reproducción idealista o promoción de la belleza real; el trabajo material, a la creación de bienes útiles que se pondrán al servicio de la contemplación y amor de la verdad. En cuanto a la economía, o es una parte de la moral, o es un arte subordinado a la moral, y ésta "al movimiento de la creatura racional hacia Dios" (Santo Tomás).

Pero en dicho movimiento el hombre cristiano no se mueve por un mero impulso extrínseco, como el hombre-masa de hoy conduci-

(17) De *habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, cit. por el P. Meinvielle en el prólogo a "La Iglesia y el Estado", del P. M. Liberatore, ed. arg. Rovira, Buenos Aires, 1946, pp. 5/6.

(18) Milovan Djilas, *La nueva clase*, Sudamericana, pp. 43 y 13, respect.

do por la fuerza, los "slogans" y la técnica de "condicionamiento humano" que utiliza "científicamente" las humanas pulsiones y los reflejos condicionados para crear una humanidad de esclavos que se creen libérrimos. Aunque se somete el hombre cristiano a la autoridad divina y sus reflejos, tanto en el orden sobrenatural como en el natural —y por ello mismo, ya que esa autoridad divina, creadora y redentora del hombre, se adapta maravillosamente a su naturaleza—, tiene principios internos de movimiento, la naturaleza y la gracia; y en la naturaleza, y presupuesta por la gracia, está la libertad, cualidad de su voluntad. Por ello en la ciudad cristiana lo económico surge de fuerzas y centros autónomos, obra y reflejo de la acción humana que brota de los dinamismos internos del hombre; la familia, el taller, el gremio —hoy también la empresa concebida como órgano de bien común— no son meras creaciones del Estado; éste las presupone y se limita a ordenar sus actividades en pro del bien común social, y sólo subsidiariamente las reemplaza. Deja su promoción y dirección a lo que Le Play llamó las "autoridades sociales" espontáneas.

En la ciudad de la rebelión, en cambio, el trabajo pasa a ocupar el primer término, pues el hombre, negando todo lo que lo supera, sobrepone la acción a la contemplación de las cosas mejores que el hombre. Empieza ello a diseñarse en el propio orden religioso, en donde el trabajo ascético se sobrepone a la contemplación mística, y llega a negarla; pasa luego al orden filosófico, en donde el trabajo lógico se sobrepone a la aprehensión de la verdad objetiva y se hace "constructor" del mundo; en el orden político, donde cada gobernante, ejerciendo la "virtú" maquiavélica, considera su estado como una obra de arte (no de ética) por realizar, por construir; en lo artístico, en que la actividad constructiva del hombre termina por absorber totalmente el aspecto de "mímesis", de viviente imitación, y da lugar al arte sin sentido o a lo que se ha llamado arte morboso; en cuanto al trabajo material, éste es proclamado actividad suprema del hombre, actividad demiúrgica mediante la cual el hombre modificará totalmente su naturaleza y la del cosmos hasta hacer de ellos imágenes de la voluntad técnica humana y no ya signos y vestigios de Dios; en cuanto a lo económico, pasará por lo mismo al primer plano, será la "infraestructura" de la que todo lo demás —todo lo espiritual— será mero y engañoso reflejo: no se admitirá otra jerarquía que la del poder económico, la esclavitud universal. Se ha comprobado que en Rusia solamente existen trabajadores esclavos, presos políticos y pueblos enteros dedicados al trabajo forzado en inmensos campos de trabajo que cubren enormes zonas de Rusia, desde Ucrania hasta el extremo oriental de Siberia, y desde el círculo ártico hasta el Cáucaso. La empresa moderna de libertad soberbia contra Dios lleva, así, en todos los planos, a la absoluta esclavitud, imagen del infierno.

Quien no quiere servir a Dios, reinando con Él, tendrá —Dios no concede posibilidades intermedias pues vomita a los tibios de su boca— que sufrir la esclavitud de Satanás, cuyo reflejo en el mundo descristianizado es la moderna restauración de la más tremenda esclavitud universal.

6. Conclusión

Empero, todo mal es permitido por Dios para obtener un mayor bien; y si tolera tan grandes males en nuestros días será porque se propone sacar de ellos extraordinarios bienes. Hegel hablaba de una "astucia de la Historia" por la cual ésta, de los actos caóticos y egoístas de los hombres, y de los males que la ensucian en todo su curso, obtenía sin embargo un proceso, pleno de sentido, que era realización de la Idea. Chocaba, sin embargo, con la dificultad de que, según su sistema, la Idea no era consciente de sí sino al término de ese proceso. ¿Cómo hablar, pues, de su "astucia"?

Nosotros, en cambio, ponemos al principio del mundo y por sobre su total devenir a un Dios personal; su "astucia" es la de la Suma Bondad que, cual el rey fabuloso de la antigüedad, transforma en oro —en oro de bien— todo lo que toca. En sus manos, como instrumentos, están todos aquellos que realizan el mal; y cuando crean haber vencido, hallarán que Dios les dirá:

"¡Hasta aquí llegarás y no continuarás,
y aquí se romperá la soberbia de tus olas!" (Job 38, 11).

JUAN A. CASAUBON

LA ACTUAL APOTEOSIS DEL LIBERALISMO

Quizá sea el concepto de liberalismo uno de los más manejados durante el último siglo, y también de los más equívocos y difícilmente definibles.

El liberalismo es, sin duda, algo profundamente real y bajo cuya inspiración se ha formado la mentalidad de generaciones enteras. Cuando oímos descalificar como "juicios subjetivos" cualquier afirmación categórica, sobre todo si es de carácter metafísico o religioso o valoral; cuando vemos sustituidas las convicciones por "opiniones", y la verdad o la falsedad de los juicios se interpretan como "posiciones" "de derecha" o "de izquierda"; cuando se erigen como únicas virtudes sociales la "tolerancia" y la "comprensión" y como únicos vicios "el extremismo" o "la violencia (venga de donde viniere)", se intuye una mentalidad o un ambiente teñido de liberalismo.

Sin embargo, precisamente porque los límites conceptuales del liberalismo son mal conocidos, es frecuente usar del concepto con impropiedad, abusar de él, o —al contrario— no descubrirlo, sobre todo cuando se da unido a regímenes o ideologías distintos de los que habitualmente le acompañan. Así, cuando afirmaciones o supuestos liberales se unen a posturas políticas no democráticas sino tecnocráticas o socialistas.

¿Qué es, pues, liberalismo?

Hablamos tantas veces de "liberalismo democrático" o de "democracia liberal" que llegamos a ver en nombre y calificativo algo así como una redundancia. Sin embargo, aunque liberalismo y democracia se hayan dado unidos en el terreno de los hechos en virtud de cierta afinidad y consecuencia que guardan en el de las ideas, no puede dudarse de que son cosas diferentes y separables. "De-

mocracia" responde a la pregunta "¿cuál es el origen del poder?", y afirma que éste se halla en el pueblo, en la voluntad general o mayoría empírica. "Liberalismo", en cambio, si se toma en su sentido restringido, responde a la cuestión "¿cuáles son los límites del poder?", y responde, por boca de Rousseau, que esos límites deben ser "los mínimos indispensables para la convivencia", puesto que el hombre es naturalmente bueno y debe dejarse obrar sin trabas a esa recta naturaleza.

Este es el liberalismo roussoniano, pero ha habido, históricamente, otros. Tal el de Locke y los empiristas ingleses del siglo XVII, que llegan a la misma conclusión, pero basándose en que cualquier intervención de la autoridad que no sea meramente negativa o mínima habría de apoyarse en "ideas", y éstas, que son forjadas por las mentes individuales a partir de datos sensoriales, no deben ser impuestas socialmente.

Pero uno y otro —Locke y Rousseau— son liberales, es decir, no inventan el liberalismo, sino que beben en fuentes de un liberalismo más amplio y profundo, que es precisamente el que nos interesa. Este liberalismo, cuyos orígenes son más remotos, afirma también la neutralidad del orden social y político, su desligamiento respecto de una instancia trascendente cívica, laica. Frente a la sociedad medieval cristiana —comunidad en una fe religiosa—, el liberalismo sostiene la sociedad como mera coexistencia de grupos y de individuos, en la que teorías y creencias religiosas son asunto solamente privado. Es decir, que para el liberalismo, hombre y sociedad humana son realidades autónomas o técnicamente regulables, exentas por supuesto de toda mala inclinación original y ajenos a cualquier esfera superior e inmutable de verdades, valores o deberes. De aquí que el liberalismo sea, correlativa y negativamente, una tesis de orden político-religioso, y en este sentido Sardá y Salvany tituló un libro "El liberalismo es pecado".

La paz en Westfalia, por ejemplo, que puso fin a las guerras de religión tras el agotamiento de las armas españolas, fue una "solución liberal" respecto a la coexistencia de pueblos u orden internacional. Los españoles lucharon por la Cristiandad como orden estructural —religioso, no liberal— de la sociedad. Si a la coexistencia neutra liberal, laica, que nació en Westfalia, la llamamos Europa por oposición a la Cristiandad, podremos comprender la contraposición —hoy tan frecuente— de España y Europa.

Pero Westfalia es todavía un liberalismo de compromiso, circunstancial. Los pueblos pacificados seguirán viviendo como sociedades confesionales según la religión de cada soberano. Posteriormente, el liberalismo teórico propugnará ese mismo orden neutro, arreligioso, como estructura deseable de cada pueblo, de la sociedad en general. Su obra será la Revolución francesa, universalizada por el napoleonismo.

No es casual, por ello, que en España los liberales sean siempre "europeizadores", ni que problematicen sobre si "esto que llamamos España" tiene o debe tener una significación positiva, comunitaria. Todos añoran para España ese orden puramente humano, laico, que representa Europa, la Europa moderna.

Ortega y Gasset, que quizá no sea demócrata y hasta haya influido poderosamente en grupos antidemocráticos, totalitarios, es, sin embargo, un liberal puro; europeizante por ende, y problematizador sobre lo que España representa, por tanto. Su obra tiene la virtud de provocar en sus diversos lectores españoles los sentimientos más vivos y encontrados. En su edad moza pronunció una conferencia en Bilbao —en la sociedad liberal "El Sitio"— bajo el título "La pedagogía social como programa político". En ella se hubiera podido situar el límite imperativo que, como un Rubicón, separará por siempre dos actitudes ante la vida y el futuro. Eran sus primeras palabras sobre el concepto de España "como problema", y en sus últimas, entonaba un canto a la europeización.

España, según el conferenciante, "es un dolor enorme, difuso. España no existe como nación. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor". Esos tres siglos se inician con la inmensa equivocación de vincular la suerte de la patria con la defensa del catolicismo en las guerras de religión, y termina en "el abismo de dolor de aquel año tristísimo de 1898". "Si sentimos que España es un pozo de errores y dolores, nos aparecerá como algo que debe ser de otra manera. España es, pues, un problema".

La idea central de aquella conferencia, es decir, la solución orteguiana a ese amargo problema que constituye España se expresa mediante un ejemplo "tecnocrático". La sociedad —nos dice— no es originariamente una comunidad de sentimientos o de gustos... Imaginemos un pueblo dividido en rivalidades y banderías. Lograd que en él un buen número de vecinos se interese por nuevos métodos de cultivos, que lleguen a ver en ello una grande y fecunda tarea: las divergencias desaparecerán o se purificarán, se reducirán las luchas, y aquella colectividad se salvará en "la verdad de las cosas" y del quehacer colectivo. De modo análogo, España, campo inmenso de negociaciones mutuas, lugar común de todos los apasionamientos individuales, se salvará cuando "en las clases directoras, dentro de veinte años, haya un buen número de españoles activos en el trabajo de su ciencia. Ellos, aunque tengan opiniones distintas, coincidirán siempre que se trate de ir resolviendo los grandes problemas culturales".

Este quehacer redentor no es para Ortega y Gasset fruto de una voluntad general democrática, sino más bien obra de minorías o efecto de un "despotismo ilustrado", precursor de la moderna tecnocracia de grupo o élite. Para lograrlo es indispensable, según él,

la difusión de la "cultura", de una cultura socializada, "laica" (de "laos", pueblo), igualitaria, esto es, sin distinción de clases sociales ni de confesiones religiosas. Es cierto, en su opinión, que la religión posee ciertos valores socializadores, pero ¡cuántas veces no ha perturbado la paz de la tierra! Además, cuanto la religión pueda dar socialmente, lo da la cultura más enérgicamente. Pero lo que claramente es antisocial son las iglesias particulares, causas de división y apasionamientos. La España futura —concluye el conferenciante— ha de ser una gran sociedad laica, una escuela de humanidad. Esta es la tradición que nos propone Europa. Y así, el problema que es España encontrará en Europa su solución: regeneración es inseparable de europeización.

Todos estos conceptos nos aparecen ya claros: "Cultura laica" es la actitud estrictamente liberal que se opone a la fe y al trascendentismo de la actitud religiosa ante la vida. "Europa" es el orden convincente, neutro, de grupos religiosamente heterogéneos o irreligiosos, que sustituyó a la unidad comunitaria de la Cristiandad. "Europeizarse", en fin, significa para los españoles rendirse pacífica, voluntariamente, después de dos siglos y medio, a cuanto ha encendido la lucha civil y el espíritu religioso en los últimos tiempos. Con otras palabras, renunciar a su fe, liquidar su cultura e incorporarse al medio, políticamente laico, de la Europa moderna.

La profecía —o el designio— laicista no tuvieron cumplimiento entre nosotros. Como dice Menéndez y Pelayo, "un pueblo viejo no puede renunciar a su cultura sin extinguir la parte más noble de su vida y caer en una segunda infancia, muy próxima a la imbecilidad senil". A los veinte años de aquella conferencia (1936), los españoles luchaban nuevamente por su fe y contra la anarquía moral y política en que les había sumido la laicización o "liberalización" de su Estado, la indefensión pública de cuantos motivos les llevaron históricamente a convivir, a rezar juntos y a crear una gran historia. Tampoco cuarenta años posteriores de trabajo y elevación notable del "nivel de vida" han hecho olvidar a los españoles la problemática profunda de su pasado.

Nuevamente hoy vuelven a sonar cantos de sirena para la edificación de una coexistencia "liberal" y la definitiva incorporación a "Europa". El riesgo es ahora mucho más grave porque se ha visto precedido de una inverosímil penetración "liberal" en el seno de la propia Iglesia Católica, defensora última —por su misión y su origen— del orden inmutable de cuanto ha de ser creído y respetado. Una tendencia "horizontalista" o mundana, humanista, des-sacralizadora, evolutiva y "convergentista" ha penetrado los sectores más visibles de la Iglesia, dejando en provisional entredicho a cuantos no se han preguntado con Pilato y con el liberalismo: "¿qué es la verdad?". Particularmente a España y a los pueblos hispánicos

asentados todavía en una "ortodoxia pública" de raíz religioso-católica.

Porque concebir la religión como un "problemático" peregrinar del hombre, sin dogmas, jerarquía, ni inmutables referencias, hacia un indeterminado progreso espiritual en que todas las religiones confluyan, es aún más absurdo que pretender edificar la vida de un hombre o la legislación de un pueblo sin nociones válidas de la verdad y del bien.

La prueba histórica parece hoy culminante, definitiva. Diríase a la Iglesia y el mundo abocados a aquella "soledad de barco, sin naufragio y sin estrella", en estrofa de Machado. Pero la misma contradicción del empeño hará reaparecer ante el horizonte humano los rastros referenciales de su guía y de su verdadera salvación.

RAFAEL GAMBRA



ORDENACIONES

PRESBITERADO

BAUTISTA RUIZ. Nació en Perito Moreno, Pcia. de Santa Cruz, el 20 de Diciembre de 1946. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 7 de Mayo en la Iglesia Parroquial de Caleta Olivia, Pcia. de Santa Cruz, por Mons. Miguel Angel Alemán, para la Diócesis de Río Gallegos.

DIACONADO

GASTON DEDYN. Nació en Buenos Aires, el 4 de Marzo de 1949. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 13 de Mayo en la Catedral Metropolitana de Paraná, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

GERARDO DEMOSTENES ANTONIO MONTENEGRO. Nació el 26 de Enero de 1933 en Santiago del Estero. Hizo sus estudios de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 13 de Mayo en la Catedral Metropolitana de Paraná, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

ELIAS PEDRO BENITTI. Nació el 20 de Julio de 1950 en Colonia Freitas, Departamento de Federación, Pcia. de Entre Ríos. Cursó estudios de Filosofía en el Profesorado de Filosofía de Concordia, y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 13 de Mayo, en la Catedral de Concordia, por su Obispo Mons. Adolfo Gerstner.

JORGE ALBERTO ALMEIDA. Nació en Federal, Pcia. de Entre Ríos, el 14 de Octubre de 1953. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 28 de Mayo en la Catedral de Gualaguaychú, por Mons. Pedro Boxler.

ABEL MARIA BENEDETTI. Nació en Larroque, Gualaguaychú, Pcia. de Entre Ríos, el 6 de Marzo de 1953. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 28 de Mayo en la Catedral de Gualaguaychú, por Mons. Pedro Boxler.

RUBEN DARIO MELCHIORI. Nació en Gualaguaychú, Pcia. de Entre Ríos, el 1º de Febrero de 1953. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 28 de Mayo en la Catedral de Gualaguaychú, por Mons. Pedro Boxler.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibieron los seminaristas ZENON MARCELINO OCAMPO, de la Diócesis de Catamarca, el 1º de Enero, y LUIS RICARDO ADRIEL, de la Diócesis de Gualaguaychú, el 26 de Febrero. Asimismo lo recibieron el 13 de Mayo los seminaristas ALVARO FELIPE EZCURRA, de la Arquidiócesis de Paraná; MARIO E. GRASSI y HECTOR A. RUCCI, de la Arquidiócesis de Santa Fe.

LECTORADO

El 17 de Diciembre lo recibió MIGUEL ANGEL YONSON, de la Diócesis de San Luis. El 23 de Febrero del presente año RAUL HUMBERTO GALAN, DANIEL ALFREDO MUÑOZ y REINALDO RAMON GODINO, de la Arquidiócesis de Mendoza. El 13 de Mayo en la Catedral Metropolitana de Paraná, lo recibieron RAMON ALFREDO DUS, JUAN CARLOS LOPEZ, JORGE BENSON y CARLOS BIESTRO, de la Arquidiócesis de Paraná; además, LUIS MARIA RODRIGO, de la Diócesis de San Justo, y CARMELO BARRIOS, de la Diócesis de Villarrica, República del Paraguay. El 28 de Mayo, en la Catedral de Gualaguaychú, lo recibió PEDRO EMILIO ROJAS.



PERFILES SACERDOTALES

BEATO ROQUE GONZALEZ DE SANTA CRUZ S. J.

Cúmplase este año el 350º aniversario de la gloriosa muerte de los Beatos Mártires Rioplatenses, Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Con la publicación de este artículo sobre la estampa sacerdotal del Padre Roque González, MIKAEL adhiere jubilosamente a dicha conmemoración. (N. de la R.)

De los tres Beatos Mártires Rioplatenses vamos a centrar nuestra atención en el Beato Roque por ser el más cercano a nosotros, ya que los otros dos, si bien inmolaron sus vidas en lo que era tierra del Río de la Plata, sin embargo no son oriundos de Hispanoamérica sino de la Madre Patria.

1. EL JOVEN

Nació Roque en un hogar noble y cristiano, el de la familia española de los González de Santa Cruz. Nobles por la hidalguía de su sangre, y decididamente cristianos por la solidez de sus convicciones. Don Bartolomé González de Villaverde y doña María de Santa Cruz tuvieron numerosos hijos, varios de los cuales enaltecieron el linaje por sus obras o vinculaciones. Nombremos entre ellos a Francisco, que emparentó con quien fuera tres veces Gobernador de la Provincia de Asunción, Hernando Arias de Saavedra, casándose con una de sus hijas, y llegó a ser Capitán General y Teniente de Gobernador de la Asunción; a Pedro, quien se sintió llamado al sacerdocio y fue párroco en Buenos Aires hacia 1613, haciéndose más tarde presente en la catedral de Asunción para presidir las honras fúnebres de su hermano mártir; a Mateo, que fue Procurador General de Corrientes; a Juan, quien acompañó a Garay en la fundación de Santa Fe.

En el seno de una familia tan expectable vio Roque la luz en

1576, en la ciudad de Asunción. Regía entonces los destinos políticos de la provincia el capitán don Juan de Garay, mientras la diócesis de Asunción sufría las consecuencias de la larga vacancia producida por la muerte de su primer Obispo, acaecida en 1573.

Por testimonios de sus contemporáneos sabemos que Roque se destacó desde niño por su piedad y entereza. "Siempre trataba de cosas del servicio de Nuestro Señor" dice uno de ellos. Cuando tendría unos quince años se fue de su casa y, con un grupo de amigos, se retiró a doce leguas de la ciudad para vivir en la soledad y dedicarse a solo Dios. Su gesto recuerda al de Santa Teresa, cuando huyó de su familia para ir a las misiones, pero no hay acá la ingenuidad de aquella que era entonces tan niña, sino el ardor propio de la adolescencia generosa. Sus parientes debieron ir a buscar a los jóvenes héroes, disuadiéndolos con amenazas y persuasiones.

Todos cuantos trataron a Roque, entre ellos aquel gran hombre que fue Fray Luis Bolaños, nos lo presentan como un modelo de pureza. Ponderan también el alma de apóstol que se ocultaba en su cuerpo de niño. Varios testigos están contestes en afirmar que siempre se esforzaba "en persuadir a todos y llevarlos al servicio de Dios" no sólo mostrándoles la belleza de la virtud en sí y en los ejemplos de los santos, cuyas vidas les leía, sino también con la irradiación que emergía de su propia persona. Ese celo que manifestaba en el trato con sus amigos españoles lo extendió ya desde pequeño a los indios. Hay que recordar que en esa época la nobleza española no tenía en sus casas de Asunción o en sus chacras otra gente de servicio que los indios. Había quienes por codicia los trataban casi como a esclavos, pero las familias cristianas —entre las cuales se destacaba la de nuestro Beato— no sólo les retribuían el trabajo sino que los consideraban como si fuesen de la familia y, sobre todo, en cumplimiento de lo ordenado por los reyes católicos, se esmeraban en darles una educación cristiana.

Así Roque, desde su más temprana juventud, entró en contacto con aquellos indios que serían los predilectos de su celo futuro. Ese trato inicial lo llevó a penetrar hondamente en el alma indígena. Allí debió aprender sus tradiciones, su fascinación ante lo maravilloso, su tendencia a la superstición, el influjo que sobre ellos ejercía la audacia y la elocuencia, su egoísmo pueril, su capacidad de heroísmo, su lengua, incluso, que llegó a hablar a la perfección.

En cuanto a los estudios, sabemos que Roque los cursó como todos los jóvenes de su edad y linaje. Un testigo nos dice "que tanto en la escuela como en el estudio, fue siempre tenido por persona ejemplar".

"Era de estatura alta —lo describe el P. G. Furlong—, más delgado que grueso, de complexión robusta. En su rostro alargado había una alta y amplia frente, como si allí campeara el pensamiento con to-

da libertad; la nariz de líneas regulares, sin acentuación pronunciada; los labios finos y de una agradable movilidad; su mirada simpática y comprensiva”.

2. EL SACERDOTE

Tantas prendas humanas y cristianas confluían en una definida vocación al sacerdocio. La situación de la diócesis de Asunción era por aquel entonces realmente difícil. Recién en 1603 tomaría posesión de ese obispado Fray Martín Ignacio de Loyola, sobrino del fundador de la Compañía. Hasta entonces la sede estuvo prácticamente vacante. El abandono en que se encontraban los indios, sobre todo en el terreno espiritual, movió las entrañas de ese caballero católico que fue el gobernador Hernandarias, quien no cejó hasta lograr que su hermanastro Fray Hernando de Trejo y Sanabria, obispo de Tucumán, visitara la diócesis —que por ese entonces se llamaba del Río de la Plata— para administrar el sacramento de la confirmación y ordenar algunos sacerdotes. Llegó Trejo a Asunción en 1598 y permaneció allí por varios meses. Según un informe elevado por Hernandarias al Rey sabemos que durante su estadía confirió el Orden Sagrado a un grupo de candidatos. Entre los ordenandos se encontraba el joven Roque González de Santa Cruz. *

Sin duda que la ordenación de Roque constituyó un acontecimiento en Asunción. Quizás fuese la primera que contemplara el Paraguay, y de uno de sus hijos más preclaros. Ni bien ordenado, ardiente de celo por la gloria de Dios y no buscando en el sacerdocio medro temporal alguno, despreció los halagos —relativos— que le podía ofrecer la ciudad y resolvió consagrar todas sus energías al cultivo espiritual del indio, tan necesitado de bienes espirituales. Remontando las aguas del río Paraguay, se internó por las corrientes del Jejuí, en busca de indios que evangelizar, sobretodo de aquellos que trabajaban en los yerbales. De hecho, como acabamos de decir, la atención de los indios estaba bastante descuidada. Hasta el Sínodo convocado en Asunción por Fray Martín Ignacio de Loyola, muy escasas fueron las “Doctrinas de naturales”, como por aquel entonces se llamaban; de modo que el Padre Roque González fue uno de los primeros que a ello se consagraron, y sin duda el primero que lo hizo sin esperar ningún tipo de

* El P. G. Furlong en su libro “Misiones y sus pueblos de guaraníes” escribe: “Desde noviembre de 1598 hasta mayo de 1599 halláronse en la Asunción tres hombres que fueron y son otros tantos símbolos: el colonizador, Hernando Arias de Saavedra; el apóstol de los indígenas, Roque González de Santa Cruz; el sembrador de escuelas, colegios, seminarios y universidades: Fernando Trejo y Sanabria. Lo político, lo religioso y lo cultural contaban ya entonces con tres adalides nacidos en la tierra y aunados todos tres hasta por los vínculos de la común sangre, ya que Trejo y Hernandarias eran medio hermanos, y hermano de Roque González fue Francisco, cuya consorte era hija del eximio mandatario rioplatense. El principio colonizador, el principio apostólico y el principio cultural debían encarnarse en hombres que eran su personificación”.

Agreguemos que los tres héroes descansan en nuestra tierra. En una urna que se conserva en la cripta de la iglesia de la Compañía, en Córdoba, se conservan los restos del gran Obispo, Hernando de Trejo y Sanabria; en lo que fue la iglesia de San Francisco, en Santa Fe la Vieja (o Cayastá), asiento de la primitiva Santa Fe, se ha descubierto el esqueleto íntegro del gran gobernador, Hernando Arias de Saavedra; y en la iglesia de la Concepción (Misiones), en un lugar no determinado, los restos del Beato Roque, conservándose la preciosa reliquia de su corazón íntegro en la ciudad de Asunción.

estipendio. Un contemporáneo suyo decía que "del Perú no quiere venir nadie a esta tierra pobre, y porque el Obispo es recio de condición y mísero".

Fray Luis Bolaños atestigua que "siendo clérigo salió de dicha ciudad de la Asunción a los pueblos de indios a visitarlos y doctrinarlos en tiempo que no tenían doctrina, y hizo mucho fruto en ellos". Otro testigo, García de Céspedes, escribe: "Se ordenó de sacerdote, y luego subió a la provincia del río arriba del Paraguay a predicar y enseñar el santo Evangelio en la provincia de Maracayú, adonde estuvo algún tiempo, convirtiendo aquellos indios a nuestra santa fe, y ocupándose en obras de caridad entre ellos, que le amaban tanto, que hasta hoy día vive en ellos la memoria del dicho Padre".

El Padre Roque no encontró oposición en el corazón del indio. No les iba a pedir, les iba a dar; y se les dio sin reserva. Fue entonces cuando el pueblo de Asunción, que había admirado la virtud del joven y que ahora conocía su fama de apóstol, lo quiso para sí. Hernandarias, cordial amigo del Obispo Loyola, propuso al Padre Roque para el curato de la Catedral. Y así, por obediencia a su superior, hubo el Padre de dejar a sus queridos indios, para consagrarse preferentemente al cultivo de los españoles. De su estadía como cura de la Catedral se nos dice que fue tan convincente el ejemplo de sus virtudes, que todo el pueblo, así como las autoridades civiles y eclesiásticas, lo respetaban y amaban; "que la voz del pueblo todo era tenerle por santo, como lo mostraba siempre en la diligencia que tenía en su oficio, con puntualidad y gran caridad con todos". Se destacaba por la pureza de sus costumbres, por su recogimiento en la celebración de la Santa Misa, por la seriedad de su predicación, por su celo en visitar enfermos. Las grandezas no le seducían, las alabanzas no lo sacaban de su humildad, el crédito de que gozaba ante el Gobernador y el Obispo no le servía como instrumento de ventajas. A tal punto llegó su fama que el nuevo obispo, Fray Reginaldo de Lizárraga, O. P., aun antes de llegar a Asunción, y sin conocerle personalmente, desde la ciudad de Santa Fe lo nombró como su Vicario General.

Pero esto era demasiado para el humilde y celoso sacerdote. Porque a pesar de su dedicación en la Catedral, nunca había olvidado a sus queridos y abandonados indios, consagrando todo el tiempo que le dejaban libre los españoles al cuidado de aquéllos. De modo que cuando se anotició de aquel honroso nombramiento, nos dice el Arcediano de Buenos Aires que "no lo aceptó por su humildad y santidad". Sin embargo al ver cómo el pueblo que tanto lo quería lo apremiaba para que aceptase, para verse libre de esos asedios, se retiró al Colegio de la Compañía de Jesús, con el deseo de entrar en una Orden en que expresamente se renuncia a las dignidades eclesiásticas.

Así ingresó en la Compañía el año 1609. Como ya entonces flore-

cía el Noviciado de Córdoba, es probable que haya sido enviado allí para hacer su Noviciado y el mes de Ejercicios. Lo cierto es que lo vemos rápidamente entrar en acción, ahora ya como Jesuita.

3. EL RELIGIOSO

Antes de seguirlo paso a paso por los caminos de su glorioso apostolado, tratemos de penetrar en la interioridad de su espíritu, de su alma de santo religioso. Nada mejor para comenzar este buceo que los reservados informes trienales de los diversos Provinciales al Padre General de la Orden, donde se nos enumera sus virtudes. "Buen juicio, prudencia y experiencia grandes, buen talento para gobernar, y para tratar con los indios singular" (año 1620). "Padre Roque González, gran misionero y conquistador de almas, muy gran religioso, humilde, de gran celo, para con los indios tiene ganada opinión y aun entre gentiles" (1626). En su laconismo, estos y otros informes nos dibujan la figura ascética, recia y bien definida del Padre Roque.

Si tuviéramos que optar por una de sus cualidades dominantes quizás elegiríamos la formidable **intrepidez** con que siempre desafió los peligros y la muerte, cuando se ponía de por medio la obediencia o la gloria de Dios. No pocas de sus misiones serían verdaderamente peligrosas y exigirían que estuviese dispuesto a todo, incluso a una muy probable muerte; exploraciones apostólicas donde iba casi solo, exponiéndose a las iras y caprichos de los indios; cuando la obediencia era clara, aunque sus acompañantes trepidaran, él seguía adelante. Es que de entrada había renunciado a todo, no sólo a sus bienes de familia por el voto de pobreza, sino al bien supremo en esta tierra, su propia vida. Entonces podía mirar la muerte con serenidad, porque para él nada era más hermoso que derramar su sangre por causa de la gloria de Dios. El P. Diego de Torres, su Provincial, luego de narrar una de esas peligrosas jornadas apostólicas, añade: "De esa suerte corrió gran parte de esas riberas e islas, con mucha confianza y seguridad, como quien no temía la muerte, teniendo ya ofrecida liberalmente la vida por atraer a Dios Nuestro Señor a esta desamparada gente". Era, en verdad, un hombre crucificado para el mundo, y para quien el mundo estaba crucificado. Fray Luis Bolaños dice en su testimonio jurado: "Y después estando en la dicha religión, con orden de su prelado, fue al río grande del Paraná, y corrió desde las Corrientes y San Juan de Vera sesenta leguas el río arriba, buscando indios, reduciéndolos, doctrinándolos y asentándolos en poblaciones: en que padeció muchos trabajos, desnudez, necesidades y hambre".

Su mortificado ascetismo se expresaba también en su increíble **caridad para con los indios**, sus hijos predilectos, en actos que superan en muchos los confines de la obligación. Tres eran los azotes que flagelaban a aquellas nacientes cristiandades: el hambre, las epi-

demias y las picaduras mortales de víboras. En estas contingencias el Padre no se daba reposo, acudiendo a todas partes, aunque fuese al medio del bosque, con la solicitud de una madre. Tenemos buenas referencias de ello por las cartas de sus compañeros y del mismo Padre que cuenta sus peripecias con toda naturalidad —la naturalidad de lo sobrenatural. Su caridad tiene el sello del heroísmo.

Sin embargo no vayamos a creer que su intensa actividad apostólica se redujo a un activismo sin interioridad. El Padre Roque siempre supo conciliar la dedicación más generosa al apostolado con las exigencias espirituales de la **observancia religiosa**. Nos asegura uno de sus Provinciales que mientras trabajaba sin descanso en la reducción de San Ignacio Guazú, en esa reducción se guardaba el orden más perfecto en lo que respecta a los ejercicios espirituales. El Padre del Valle, que fuera su compañero en San Ignacio, en carta al Padre Provincial, relata la construcción de la iglesia en los siguientes términos: "Todo esto se ha levantado mediante los increíbles trabajos del Padre Roque González. Él mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil; maneja el hacha y labra la madera y la acarrea al sitio de construcción, enganchando él mismo por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. Él hace todo solo". Y enseguida agrega: "Lo que toca a las distribuciones de la vida religiosa, se guarda fielmente todo lo prescrito en las reglas y ordenaciones, habiendo reloj y campanilla, como en el noviciado de Córdoba".

Su piedad y la práctica de las virtudes teologales no se mostraban tan sólo en los actos de su vida interior sino en todas las manifestaciones públicas en que se trataba de las cosas de Dios. Los soberbios monumentos que él levantara y que han llegado hasta nosotros a pesar de la crueldad del tiempo, nos hablan elocuentemente de la exuberante piedad de quienes ponían en la casa de Dios la razón de ser de toda su existencia. Tales templos expresan **la grandeza de alma** de aquellos varones. Escribe el P. José María Blanco S. J., en su obra "Historia Documentada de los Mártires del Caaró e Yjuí": "Plantar una cruz, para rendir a sus pies millares de almas; tender los manteles del altar bajo las bóvedas solemnes de los bosques seculares, para ofrecer allí el santo sacrificio de la misa; levantar una choza para morada del Rey de las almas, mientras se disponía todo para la erección de un templo, que era lo que más rápidamente evolucionaba en las nacientes reducciones, a fin de agrupar después en torno a la casa de Dios las miradas de sus hijos: he ahí el orden con que procedía siempre el siervo de Dios en sus conquistas, en las cuales le allanaba las dificultades la Virgen Santísima que le acompañaba siempre en un lienzo de la Pura Concepción, a la cual llamaba él, por la gran confianza que en ella tenía depositada, su Conquistadora".

La espiritualidad del Padre Roque se caracteriza por ser marca-

damente **eucarística**. Fue él quien comenzó a dar a la fiesta de Corpus el carácter típico que adquiriría en las reducciones guaranílicas. El P. Diego de Torres describe así la celebrada en San Ignacio poco después de haberse hecho cargo de esa reducción el Padre Roque: "La fe y devoción que tienen al Santísimo Sacramento es muy particular, y es buen argumento de esto la primera fiesta que el año pasado le hicieron en el día de su santa solemnidad; porque señalándoles en cuadro delante de la iglesia el sitio que habían de adornar para la fiesta, los caciques y sus indios la compusieron y adornaron a porfía y piadosa competencia con muchos arcos y cosas de ver, colgando en lugar de tapices y paños de oro y seda, cuantas menudencias tienen de sus cosechas y muchos animales y caza del campo, papagayos, avestruces, quirquinchos, trayendo hasta los peces de los ríos a que sirviesen en eso a su Criador y al aparato de su fiesta; añadiendo a esto fuegos, flautas y otros juegos y escaramuzas; y la afición con que acudían a esto y a la iglesia era muy grande y mucho de estimar en gente tan nueva en la fe".

Notable era la capacidad inventiva del Padre Roque. Su alma rebotante de Dios estaba siempre buscando el mejor modo para que sus neófitos se imbuyesen de amor a Cristo y lograsen expresarlo exteriormente. Pero esta unción que inculcaba en sus indios adquiere nuevo esplendor cuando se penetra en el interior de su alma y se advierte la **piEDAD** personal que manifestaba en la soledad de las selvas y la orilla de los ríos. La carta Anua en que relata a su Provincial, el Padre Pedro de Oñate, sus viajes por el Paraná en compañía del Padre Francisco del Valle, deja entrever ese aroma interior de su piedad. Partió con su compañero luego de haber rezado "unas letanías de Nuestra Señora" y se dirigió río abajo en busca de indios. "Acomodéme en una chozuela junto al río... Poco más de dos meses después envió el Padre Rector al Padre Diego de Boroa. Llegó a aquel puesto el segundo día de Pascua del Espíritu Santo, y ambos nos consolamos harto de vernos por amor de Dios Nuestro Señor en partes tan remotas y apartadas; acomodámonos en la choza ambos con unos apartadizos de caña, y con los mismos estaba atajada una capillita, poco más ancha que el altar, adonde decíamos misa y con la virtud de este soberano y divino sacrificio de la santa Cruz en que se ofreció, y estaba allí triunfando, los demonios que antes se les aparecían a los indios, no se atrevieron a aparecer más". Este fervor religioso, que en la soledad le hacía caer de rodillas ante el Santísimo, donde según nos cuenta, junto con su compañero renovó sus votos religiosos, inmolándose internamente en unión con la víctima del Sacrificio, era lo que daba ese toque de unción a su corazón sacerdotal.

Su **celo por las almas** no conocía límites. Era, como el "divino impaciente", vencedor de los límites, siempre insatisfecho. Su continua preocupación era lanzarse a la conquista de nuevas almas para exten-

der más y más la Realeza de Cristo, según lo había aprendido al hacer los Ejercicios especialmente en la contemplación del Reino, núcleo de toda su vida espiritual. Siempre tenía ante los ojos la imagen de su divino Capitán que, como el rey de la parábola ignaciana, marchaba delante de él con la voluntad de conquistar todo el mundo y llevarlo al Padre.

Otro rasgo del Padre Roque es su **espíritu mariano**. Dijimos arriba que en sus correrías apostólicas llevaba siempre una imagen de la Santísima Virgen, a la que llamaba "la Conquistadora". La había recibido de manos del Provincial en la reducción de San Ignacio, y desde entonces la tuvo siempre consigo, colocándola en el pequeño altar que erigía no bien plantaba un nuevo pueblo. Su primera fundación sobre el río Uruguay, la más trabajosa de cuantas emprendiera, se llamaría precisamente "Concepción" en honor de la Pura y Limpia. Justamente bajo la sombra del templo de ese pueblo descansarían un día sus despojos mártires, después de haber caído gloriosamente al lado de la venerada imagen hecha jirones por los verdugos.

4. EL APOSTOL

Hemos ya descrito algunas de sus hazañas apostólicas, pero al referirnos a ellas intentábamos especialmente ahondar en el corazón de quien las emprendía. Relatemos ahora las obras concretas que el Padre Roque realizara, sobre todo en el largo período en que se dedicó de lleno a las Reducciones guaraníicas. Porque la primera de sus misiones fue a una tribu bárbara y guerrera, llamada de los **guaycurúes**, que poblaban el Pilcomayo, y tenían siempre en sobresalto a los moradores de Asunción. Eran indios feroces, que vivían de la pesca y del pillaje. "Vuestra Reverencia, mi Padre Roque, en su noviciado —le dijo el Provincial al despedirlo juntamente con su compañero—, y Vuestra Reverencia, mi Padre Vicente, todavía no de mucha edad, han alcanzado lo que otros nevados de canas, y veteranos en la milicia jesuítica, desean con ansias y no pueden conseguir. Por tanto deben proceder animosos en esta ardua empresa y atropellar intrépidos los peligros, sin que la villanía del miedo les arredre a dar cabo a la misión". Tres días emplearon en su búsqueda, a través de ríos, pantanos y bosques, hasta que lograron encontrarlos, reducirlos y persuadirlos desistiesen de sus depredaciones. Con ellos nuestro Padre pasó dos años (1609-1611).

Un tiempo después que el Provincial despidiera al Padre Roque en partida a la misión de los guaycurúes, se presentó en Asunción el cacique Arapizandú para pedir en nombre de varias tribus del Paraná el envío de sacerdotes. Dirigióse para ello al gobernador Hernandarias. Este lo acogió favorablemente y recurrió al Provincial, Padre Diego de Torres, quien luego de pensarlo detenidamente ordenó al

Padre Roque dejara a otro Padre a cargo de la misión entre los guay-curúes y se dirigiese a la reducción de **San Ignacio**, en el actual Paraguay, recientemente fundada. (Esta reducción se llamaría San Ignacio "Guazú", que quiere decir "grande", para diferenciarla de otra reducción, San Ignacio "Miní", que significa "pequeño"). Allí permaneció el Padre desde el año 1611 a 1615 mostrando su genio organizador y su gran conocimiento del alma indígena. Rudos y salvajes cuando estaban en la selva, los indios se abrían con facilidad a las delicadezas de la cultura, y así aprendían a cantar, a danzar, a declamar, y a expresar su piedad con belleza. Allí el Padre Roque fue no sólo artista, maestro, catequista y apóstol, sino además arquitecto que concibió y maestro que realizó las mejoras edificaciones de San Ignacio, cuya planta acabaría por ser modelo de las ulteriores reducciones jesuíticas.

En carta al P. Diego de Torres escribe: "Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos; para cortar la acostumbrada ocasión del pecado, me resolví a construirlo a la manera de los pueblos de españoles, para que cada uno tenga su casa con sus límites determinados y su correspondiente cerca, para impedir el fácil acceso de la una a la otra, como era antes, proporcionando inevitable ocasión para las borracheras y otros crímenes. Para nuestro servicio se construye la habitación y el templo. Muy cómodo todo, cerrado con tapia, los edificios con vigería de cedro, muy abundantes en estas regiones. Mucho hemos trabajado en el arreglo de todo esto, pero con mucho más entusiasmo y aplicación, y con todas nuestras fuerzas, en construir a Dios Nuestro Señor templos, no hechos a mano, sino espirituales, cuales son las almas de estos indígenas. Los domingos y en las fiestas se predica durante la santa misa, precediendo a ella la explicación del catecismo; pues nos ocupamos con no menos solicitud en los muchachos y las muchachas; a los adultos se los instruye, los hombres y las mujeres separadamente, ciento cincuenta de cada sexo. No mucho después del almuerzo, —en las primeras horas de la tarde— se les enseña por espacio de dos horas a leer y escribir. Durante la instrucción catequística que se da a los muchachos, están obligados a asistir los catecúmenos, los cuales después de la salida de los muchachos reciben su instrucción por una hora más sobre todo lo que se refiere al bautismo, ya que hay todavía bastantes indios infieles en este pueblo, todos los cuales no pueden ser bautizados juntamente, por estar ellos ocupados en sembrar o rastrillar".

Fue allí cuando el Padre Provincial, en una de sus visitas a la reducción, le llevó la imagen de la Santísima Virgen. Transcribamos su relación: "Mi intento era, pues, irme allá desde la capital del Paraguay; pero conociendo yo la gran pobreza de los nuestros y de los indios, no obstante la propia pobreza mía, sacando, para decirlo así, jugo de las rocas, voy a socorrer la pobreza con la pobreza, juntando algunos ornamentos sagrados, un poco de lienzo o algodón y algún abrigo para

los nuestros y para los indios, ya que es preciso no sólo ser el maestro de los indios, sino también su padre... Entre los objetos sagrados había yo traído una imagen de la Virgen Santísima, para que fuera colocada en el templo. Al saber esto, resolvieron los indios en su alegría recibirla con la más grande solemnidad posible. El templo destinado para ello fue adornado con sus acostumbradas flores y guirnaldas, las calles, plaza y acceso, por donde tenía que venir, con arcos triunfales. Todavía no habíamos llegado al pueblo, cuando todos en solemne procesión salieron al encuentro de la imagen, saludándola, los niños y las niñas cantando, los demás a son de música, tocando flautas y tímboles a su usanza y el sacerdote recitando las preces del ritual; puesta la imagen bajo palio de seda, la sostuvieron cuatro caciques hasta llegar al pueblo; quedando todos los aldeanos con gran admiración, al ver cosas tan nuevas e insólitas". Fue ésta la imagen que nunca se separara del Padre Roque. La llamó "la Conquistadora" porque en cierta ocasión, habiéndose presentado dos de los caciques de las costas del Paraná y no queriendo por entonces reducirse, hízoles el Provincial caer de rodillas delante de dicha imagen, para pedirle los iluminara en este asunto, y ellos tras haber hecho tal oración, se resolvieron a vivir en adelante bajo la sombra de María.

En esta visita del Padre Provincial debió quedar concertada la construcción de la iglesia porque el Padre del Valle nos dice en una carta escrita poco después: "El Padre Roque González en su caridad y fervor es superior a todo: Ahora anda hecho un Salomón, no pensando sino en su iglesia: pero no para en esto, porque él en persona es el factótum, y ejercita todos los oficios, hasta de carretero, unciendo los bueyes". Al mismo tiempo el Padre se consagraba con toda el alma a su ministerio sacerdotal. La reducción ya estaba sólidamente fundada, material y espiritualmente. Sin embargo, el llamado de nuevos neófitos seguía golpeando su corazón de apóstol. El Paraná, lleno de pueblos bárbaros, lo seducía. Y desde más allá, a través de los bosques, parecía escuchar el rumor de las aguas del Uruguay. Casi no puede leerse una sola de sus cartas de esta época que no deje traslucir sus anhelos de conquista. En 1614 le escribe al Provincial: "Disponga Vuestra Reverencia de mí como viere más convenir al servicio de Nuestro Señor, que yo no quiero otra cosa, sino lo que Vuestra Reverencia quisiere; no puedo estar aquí, ni allí; sino que Vuestra Reverencia haga y disponga de mí a su voluntad y gusto ad maiorem gloriam Dei".

Había concluido ya la iglesia de San Ignacio, y dejaba también terminada la traducción al guaraní del catecismo de San Pío V, cuya versión a las lenguas indígenas había promulgado el Tercer Concilio de Lima, cuando recibió una carta del Provincial que le mandaba remontar el Paraná para realizar nuevas fundaciones. Así lo hizo y estableció una reducción, la de **Santa Ana**, junto a la laguna Apunyen; anteriormente habían fundado allí un pueblo los franciscanos, pero luego lo

abandonaron. Como a los ocho meses de existir la nueva reducción fundada por el Padre Roque, aquellos religiosos solicitaron de Hernandarias la devolución del pueblo, el Padre hizo generosa entrega del mismo. No prosperaría ese pueblo, tanto que los franciscanos acabaron por llevarse los neófitos a Itatí, a la otra banda del Paraná.

Fue con ocasión de este conflicto de jurisdicción que Francisco González de Santa Cruz, hermano del Padre Roque y cuñado de Hernandarias, como Teniente General y Gobernador de Asunción suscribió en 1615 un decreto por el cual autorizaba al Padre Roque a fundar en lo que hoy es nuestra Provincia de Misiones tres o cuatro reducciones. Con el permiso de sus Superiores y el documento en la mano se lanzó nuestro Padre a la conquista espiritual de ese territorio estableciendo la primera reducción en el solar que ahora ocupa aproximadamente la ciudad de Posadas, el 25 de marzo de 1615. Fue la reducción de **Encarnación** o **Itapuá**. Allí en torno a la cruz que plantara, se juntaron varios caciques y su gente. Como él escribe con este motivo, "los indios que rehusaban que estuviesen Padres en su tierra, tocados de la poderosa mano de Dios Nuestro Señor, estuvieron tan celosos defensores de la santa Cruz, como si fueran cristianos de muchos años, porque juntándose otros caciques e indios, del río arriba a querer derribar la Cruz, con mucho contentamiento de que hubiesen recibido los Padres, y levantándole ellos con esfuerzo y ánimo varonil, se juntaron y pusieron en armas, con sus arcos y flechas, a defender la santa Cruz, no consintiendo desacato alguno; con que los contrarios se volvieron harto corridos, vengándose con baldones y palabras injuriosas, como mujeres".

Prosigue el Padre su narración contando cómo junto con el Padre Boroa se acomodaron en una choza junto al río. "En esta casita estuvimos con no pequeña necesidad de todo, porque el frío, como no tenía defensa, era tanto, que nos quitaba el sueño. La comida, unas veces un poco de maíz cocido, otras harina de mandioca que comen los indios, y porque solíamos enviar al campo a buscar unas yerbas de que comen bien los papagayos, los indios por gracia dijeron que lo éramos. Y como el demonio veía que la cosa iba tan adelante, o por sí mismo hablándonos, o por medio de sus ministros, temiendo perder lo que había ganado en tantos años, si la Compañía de Jesús entraba en estas extendidas provincias, hizo que sembraran en todo el Paraná que éramos espías y sacerdotes falsos, y que en los libros traíamos la muerte... Pero, poco a poco, se van desengañando y viendo con sus ojos los indios, cómo los Nuestros les son verdaderos padres, dándoles con amor de tales, cuanto piden, como lo haya en casa; y siéndoles médicos, no sólo de sus almas, que es lo principal, sino de sus cuerpos, ayudándoles en sus enfermedades y trabajos, de noche y de día. En viendo cómo los indios nos cobraron amor, trabajamos de hacer una pequeña iglesia, que con ser baja y cubierta de paja,

estos pobrecitos, lo son tanto, que les parecía palacio real, y mirando hacia el techo hacían milagros; ambos nos embarrábamos a ratos, para enseñar a los indios, que aun eso no sabían; acabóse para el día de Nuestro Santo Padre Ignacio del año pasado de mil seiscientos quince". El Padre Roque González fue también quien roturó la primera rojiza gleba misionera y sembró los primeros granos de trigo y de maíz. Parece que en el año 1621 la reducción de Itapuá, por razones que ignoramos, cruzó el río, instalándose donde actualmente está la ciudad paraguaya de Encarnación. Y cerca de la vieja Itapuá se levantaría la reducción de Candelaria, capital de todas las reducciones que s o b r e ambas orillas del Paraná y del Uruguay fundarían los sucesores jesuitas del Padre Roque. Después de fundar Itapuá, el Padre Roque estableció la reducción de **Yaguaporá**, cuya probable ubicación sería en la margen derecha del Paraná, en el meridiano de San Ignacio. Fue la última que el Padre fundaría en el Paraná.

Según Fray Luís Bolaños el Padre Roque recorrió todo el actual territorio de Misiones, de sur a norte y de norte a sur. Desde Corrientes y San Juan de Vera, remontó sesenta leguas, río arriba, buscando indios, reduciéndolos, adoctrinándolos y asentándolos en poblaciones.

Sin embargo el Paraná no parecía saciar las ansias misionales de nuestro Padre. La conquista espiritual del Uruguay era su sueño acariciado. Quizás entrevía que en sus orillas, luego de establecer sus más célebres reducciones, encontraría el anhelado martirio. Estaba todavía sobre el Paraná cuando cierto día un cacique le habló de las multitudes que poblaban el Uruguay. Estando presente el Provincial, el Padre le pidió autorización para emprender esta nueva aventura. Entonces, relata el Provincial, "dejando dos Padres en cada una de las tres residencias (San Ignacio, Yaguaporá e Itapuá), determiné que el Padre Roque González, entrase a romper este nuevo majuelo del Señor, con el arado del Evangelio". Antes de lanzarse a su nueva tarea, el Padre hizo su profesión como religioso, disponiéndose previamente con los Ejercicios Espirituales.

La primera fundación que hizo en la orilla del Uruguay fue la de **Concepción**. "El Padre está determinado de dar principio a ella —escribe el Padre Boroa al Padre Provincial—, para lo cual envía a pedir indios carpinteros para levantar la cruz, hacer una capilla y poner campana. Dice el Padre que si hay cuñas estará hecha aquella reducción dentro de dos años, y que en espacio de ocho se juntarán casi quinientos indios, que serán dos mil y quinientas almas. El Padre procede en todo con mucho tiento, prudencia y acierto, como quien Nuestro Señor ha escogido para tan ardua empresa". Inauguróse la reducción el 8 de diciembre de 1619, y recibió el nombre de Concepción por haber sido fundada el día de la Inmaculada. "El Padre Roque González —escribe el Padre Boroa— fue el primero que entró en la provincia del Uruguay,

desde la reducción de Itapuá, sin llevar más que un muchacho llamado Hernando, natural de la Asunción, que después fue Hermano Coadjutor y cosa de siete indios. Los recibieron los del Uruguay con las armas en las manos, le derribaron una cruz que levantaron sobre el río, tomando posesión de él en nombre de Su Majestad y le quisieron matar varias veces; más él perseveró y levantó cruz e iglesia en el puesto que llaman en la Concepción”.

En 1622 acaeció un hecho simpático en Asunción, en que tomó parte el Padre Roque con sus indiecitos de Concepción. Fue en ese año, cuando se celebraron solemnemente en todas partes las fiestas de la canonización de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier. “El espectáculo de mayor novedad —relata un cronista— fue el que dieron algunos niños en la Asunción: conducíalos el Padre Roque González, quien los dividió en dos bandos, uno de cristianos y otro de infieles, y simulaban una batalla; los idólatras iban adornados de ricos plumajes y armados con arco y macana; los cristianos peleaban con un cruz. La música regulaba los movimientos de los infantiles ejércitos. Era de ver cómo éstos se juntaban o separaban, dividían el campo en dos partes iguales o simulaban acometida. Pasado algún tiempo, la victoria se declaró en favor de los cristianos, quienes los llevaron vencidos y hechos prisioneros delante primero del Gobernador eclesiástico, y luego del civil. Los prisioneros se echaban en el suelo, pero alegremente, cual convenía a cautivos voluntarios, saltando de cuando en cuando; de repente, corrieron al altar de los Santos Ignacio y Francisco, dándoles gracias porque sus hijos habían introducido el cristianismo en el Paraguay. Llevó el Padre Roque González consigo al célebre cacique Cuarecipú y veintitrés catecúmenos del Uruguay; todos fueron bautizados, en medio de la pública alegría, por el Rector del Colegio, siendo padrino el Gobernador don Manuel Frías”. Eran las primicias de los trabajos del Padre Roque en las márgenes del Uruguay, llevadas a los pies del altar de su Santo Padre Ignacio, y de San Francisco, apóstol, como él, de los infieles. Así el Padre realizó la hazaña de llegar donde no habían llegado los españoles, fundando esta reducción de Concepción, pueblo que aún subsiste con su trazado original.

Pero no permaneció allí este apóstol infatigable. Escuetamente lo relata el Padre Durán: “Reducción de **San Nicolás** de Piratiní. Esta es la segunda reducción que el Padre Roque González fundó en el Uruguay. Dista siete leguas de la Concepción; está situada sobre el río Piratiní, que deja sus aguas en el Uruguay. Día de la invención de la Santa Cruz del año de 1626, triunfó del demonio en aquellas tierras, enarbolándola el Padre Roque González, y diciendo la primera misa”. Lacónico pero elocuente relato. Poco después un grupo de indios, a los que había llegado la fama del Padre, se dirigen a él y le piden funde para ellos otro pueblo. Lo cuenta, con el laconismo de antes, el mismo Padre Durán: “La tercera reducción del Uruguay, la fundó también

el Padre Roque González este año pasado de veinte y seis, algunas leguas de la Concepción, río abajo y de la otra banda". Se refiere a la fundación del pueblo de **San Francisco Javier**. Ese mismo año fundó el Padre la reducción de **Yapeyú**. "Esta es la cuarta reducción del Uruguay, no en orden de sitio, sino en tiempo de fundación. Está a orillas del río Uruguay, sobre otro que entra en él, llamado el Yapeyú, distante treinta leguas río abajo de la Concepción, ciento del puerto de Buenos Aires, y es la más cercana que a él tenemos". Este pueblo recibió el nombre de Nuestra Señora de los Reyes Magos de Yapeyú, y con el correr del tiempo sería una de las reducciones más importantes, llegando a contar con seis mil almas. Yapeyú sería el gran centro de cultura musical de las misiones, tanto por la perfección de la escuela que allí se fundó cuanto por su famoso taller de instrumentos musicales que proveía al resto de las reducciones. Después de la expulsión de los Jesuitas, acaecida en 1767, pasaría a manos del Gobierno. Poco después, en 1775, llegaría allí el ayudante mayor del Batallón de Voluntarios españoles de Buenos Aires, don Juan de San Martín, nombrado Teniente de Gobernador de los pueblos guaraníes San Francisco de Borja, Santo Tomé, la Cruz y Yapeyú. Junto a él su joven mujer, la noble dama castellana doña Gregoria Matorras, de quien nacería el General don José de San Martín. No deja de ser emocionante evocar juntamente al fundador del pueblo, a los 350 años de su martirio, y al General don José de San Martín, en el bicentenario de su nacimiento, sin duda en alguna de las casas de la antigua reducción jesuítica (al parecer la sede del Teniente de Gobernador habría estado en la vieja casa donde había vivido la comunidad de los Padres Jesuitas). La historia de nuestra Independencia empalma en la historia hispánica, la historia política en la historia religiosa.

5. EL MÁRTIR

El itinerario del Padre Roque parecería constituir una intrépida peregrinación hacia el lugar de su martirio. La reducción de Nuestra Señora de los Reyes Magos de Yapeyú respondía al deseo del Padre Provincial de tener una puerta en el Uruguay para las comunicaciones de los demás pueblos guaraníes con Buenos Aires. Sin embargo, la noticia de que existía una nutrida población indígena en la banda oriental, sobre las riberas del Ibicuití, en el actual territorio del Brasil, hizo nacer el deseo de establecer otra reducción sobre la desembocadura de este río, que derrama sus aguas sobre el Uruguay, frente a Yapeyú. Allí fue el Padre Roque, aun sabiendo que le esperaban graves tribulaciones. "Pues con haber hecho todo lo que pude, y haber arriesgado mi vida por dos veces, por no desamparar aquellas pobres almas, todo cuanto yo trazaba se deshacía, y se armó todo el infierno contra mí, de tal suerte que puedo decir con verdad que mis trabajuelos y peregrinaciones nunca han sido tan apretados como en este del Ibicuití y Tapé".

A pesar de todo, el Padre se había enamorado de este nuevo campo de trabajo. En sus cartas describe magistralmente la región, llamada del Tapé, y las vertientes de las serranías que la constituyen señalando las ventajas que puede ofrecer su ocupación en dirección del Río Grande. Es siempre el mismo Padre Roque, que va solo, o acompañado de un puñado de indios medrosos, que a cada recodo lo quieren abandonar, desafiando la ira de los que intentan matarlo.

Encontramos así a nuestro Padre planeando la fundación de varias reducciones de esta zona oriental del río Uruguay. Sin embargo al comenzar a realizar su plan se topó con un grave problema. Estaba poniendo las bases de una pequeña reducción llamada del **Yjuhi** cuando advirtió que el principal cacique de esta zona era un gran hechicero llamado **Ñezú** que con amenazas y gran elocuencia había congregado mucha gente a su alrededor. A pesar de ello, el Padre no se amedrentó y siguió adelante, echando las bases de un nuevo poblado de indios en **Caaró**. Terminada esta precaria fundación, y tras haber explorado los lugares aledaños, volvió sobre los nuevos puestos del Caaró e Yjuhi; según se dice en el informe del Provincial "en todos le recibieron muy bien, y principalmente los del Caaró, y así viendo su buena disposición, les prometió Padres, y ellos en esta conformidad le hicieron su casita y le aguardaban para hacer sus casas y chacras. Pero habiéndose vuelto a la reducción de San Nicolás del Piratiní, supo el buen estado de los del Yjuhi donde estaba Ñezú, y cómo deseaban tener Padres, y pensando bien la importancia del negocio, y cuánto importaba llevar las espaldas seguras de un tan gran hechicero que se tenía por Dios... se determinó fundar primero en el Yjuhi, por la razón dicha, y porque como eran más de cuatrocientos indios, podría ser dicho sobre alguna reducción de las cercanas y la destruyesen; y así sacando al Padre Juan del Castillo de la reducción de San Nicolás, le llevó consigo al Yjuhi a dar principio a aquella reducción y habiendo llegado a ella a los 14 de agosto de 1628, halló que le tenían hecha casa los indios y viendo la buena disposición que mostraban enarboló el estandarte de la santa cruz el día mismo de la Asunción de la Santísima Virgen, cuyo título y advocación dio a aquella reducción".

Hecho esto, el Padre Roque, como Superior que era de las misiones del Uruguay, se encaminó a Itapúa, donde acababan de llegar varios Padres provenientes de España, con la intención de distribuirlos según las necesidades. "Llegado a Itapúa, donde estaba el Padre Alonso Rodríguez, éste le hizo grandísima instancia para que le trajese a una de las reducciones del Uruguay, y así se lo concedió". El Padre Roque resolvió que fuese con él a Caaró "y a primero de noviembre levantaron una cruz y bautizaron tres criaturas, con gusto y consuelo de los Padres y de los que allí se hallaron, intituyendo esta nueva reducción de

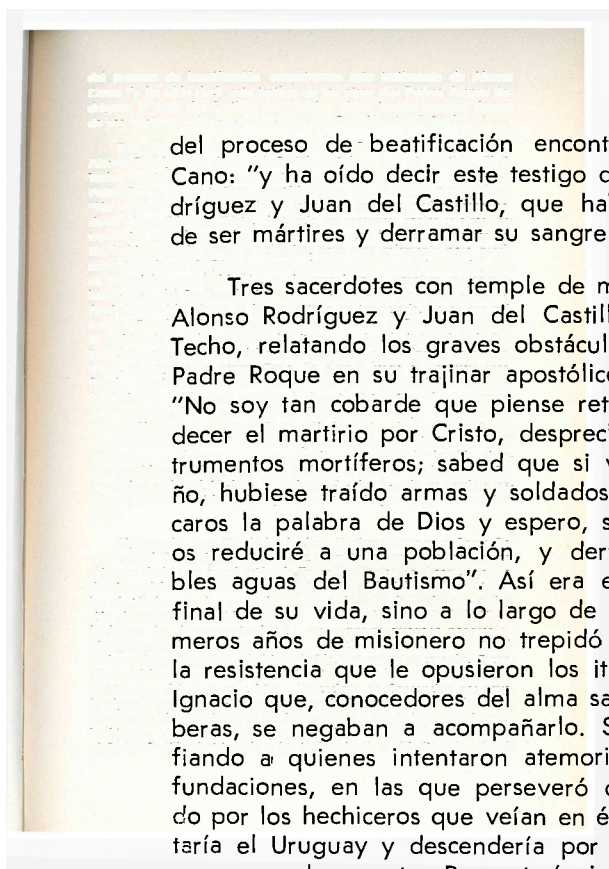
Todos los Santos, en cuyo día se había dado principio... Era cosa para alabar a Nuestro Señor el aumento con que iba esta reducción, y era con tanto contento de los dos Padres". El plan del Padre González se iba concretando paso a paso. Su concepción genial de un desarrollo progresivo y eslabonado de reducciones, desde el río Uruguay hasta el mar, se iba cumpliendo de una manera rápida y satisfactoria. El éxito de este plan no sólo hubiera significado la evangelización de una inmensa zona prácticamente inexplorada sino también la adecuada defensa político-militar en base a una red organizada de pueblos frente al invasor portugués y luego brasileiro.

Antes de seguir adelante con nuestro relato digamos algo sobre los otros dos sacerdotes que acabamos de mencionar, a los que el Padre Roque levara a último momento a las nuevas fundaciones. Nuestro Padre confió a ambos misioneros los difíciles comienzos de la reducción de la Asunción del Yjuí, donde dominaba el terrible hechicero que tenía azoradas a aquellas nacientes cristiandades, y de Todos los Santos del Caaró, formada por un grupo de caciques subordinados a aquel caudillo de la selva.

Nació el **Padre Alonso Rodríguez** en Zamora, España, en 1598. Llegado a América, fue enviado al Colegio Máximo de Córdoba para hacer sus estudios superiores, ordenándose en 1623, luego de terminar brillantemente la teología. El P. Ferrufino, que fuera su Superior, escribe de él: "Yo soy testigo (con envidia lo cuento), que dándome cuenta de su conciencia, como a superior, con la verdad que se acostumbra en la Compañía, me afirmó que la cortedad de la vista, de que era muy trabajado, nacía de las continuas lágrimas, que otra vista interior de la Pasión y muerte de Nuestro Salvador le sacaba. Esta era la materia perpetua de su meditación, de donde fue copiando en sí los actos de perfecta caridad, hasta el supremo de dar la vida por quien la dio por los hombres... Soy testigo, como confesor que le oí generalmente confesión de toda su vida, que conservó hasta que yo le confesé, la pureza de la gracia que recibió en el bautismo. De quien así vivió treinta y un años, mal se dice que llegó a ser mártir; sino que dejó de serlo muriendo".

El **Padre Juan del Castillo** nació en Belmonte, España, en 1596. Al llegar a nuestra tierra, también él fue enviado al Colegio Máximo de Córdoba para terminar allí sus estudios de filosofía. En 1620 lo encontramos en el Colegio de Concepción (Chile) dedicado a la enseñanza. Las noticias que de él nos han dejado sus compañeros nos descubren un alma fervorosa, de grandes cualidades para la educación, un espíritu profundamente religioso, de castidad angélica, imbuido de acendrado amor a la Santísima Virgen, a la que tenía por madre y modelo. Terminados los años de magisterio volvió a Córdoba para cursar allí sus estudios de teología.

Tales fueron los dos compañeros del Padre Roque. En las actas



del proceso de beatificación encontramos este testimonio de Alonso Cano: “y ha oído decir este testigo de los otros dos Padres Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, que habían dicho tenían grandes deseos de ser mártires y derramar su sangre por Dios Nuestro Señor”.

Tres sacerdotes con temple de mártires. Porque no sólo los Padres Alonso Rodríguez y Juan del Castillo soñaban con el martirio. El P. Techo, relatando los graves obstáculos que siempre debió afrontar el Padre Roque en su trajinar apostólico pone en su boca estas palabras: “No soy tan cobarde que piense retroceder un paso; quien desea padecer el martirio por Cristo, desprecia las macanas, saetas y otros instrumentos mortíferos; sabed que si viniera con intento de haceros daño, hubiese traído armas y soldados; pero vine solamente para predicaros la palabra de Dios y espero, sin que me llaméis temerario, que os reduciré a una población, y derramaré sobre vosotros las saludables aguas del Bautismo”. Así era el Padre Roque, no sólo ahora, al final de su vida, sino a lo largo de toda su trayectoria. Ya en sus primeros años de misionero no trepidó en remontar el Paraná a pesar de la resistencia que le opusieron los itapuanos, los de Itatí y los de San Ignacio que, conocedores del alma sanguinaria de los indios de esas riberas, se negaban a acompañarlo. Se dirigió luego al Uruguay desafiando a quienes intentaron atemorizarle para que desistiera de esas fundaciones, en las que perseveró durante siete años, siempre acosado por los hechiceros que veían en él su mayor enemigo. Luego remontaría el Uruguay y descendería por el río abajo, sin temblar ante las amenazas de muerte. Remontaría igualmente el río Ibicuití, donde él mismo nos revela que se expuso por dos veces a perder la vida, siempre considerando “que todo era nada para lo que se debe al Señor por quien se hace”. Y ahora se enfrentará a las iras de un temible hechicero, para reducirlo al Evangelio con toda la gente que tenía sojuzgada.

Sigamos la narración de los hechos. Habíamos dejado al Padre Roque con el Padre Alonso Rodríguez, empeñados en establecer los comienzos de la nueva reducción de Todos los Santos del Caaró, y al Padre Juan del Castillo tratando en la Asunción del Yjuhí de ir apartando los obstáculos que las costumbres ancestrales oponían a la evangelización de aquellos reducidos, cuando Ñezú, cacique principal de Yjuhí, hechicero de pésimas costumbres, y mago que se arrogaba poderes divinos, comenzó a tramar contra las reducciones una conjura exterminadora. Aparentemente se había reducido, pero no en su corazón. Escondía en el bosque sus mujeres e hijos, temeroso de que si se convertía tuviese que dejar sus concubinas. Un cacique de Concepción nos revela algunos pormenores: “Hasta que un indio hechicero llamado Ñezú, que era tenido por dios, y le temían mucho los demás indios, caciques y hechiceros, hizo junta en el pueblo del Yjuhí donde él asistía y estaba el Padre Castillo doctrinando a los indios de él: y allí dijo a los demás

indios que convenía matasen a aquellos Padres todos, y quemasen todas las iglesias, que habían hecho en el Uruguay, y consumiesen aquellas cruces e imágenes que traían; y los que se habían bautizado se volviesen a su ser antiguo y gentilidad, porque él lo quería y mandaba así. Y para que viesen el modo que había de tener en borrar el bautismo, llamó a unos niños bautizados y con un agua que sacaba de debajo de sí, diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo, les lavó la cabeza, pecho y espaldas, y rayó la lengua diciendo que así se quitaba el bautismo y lo haría quitar a todos los demás cristianos del Uruguay; y a los dichos niños los bautizó y puso nombres gentiles diciendo; ésta, sí, es nuestra ley perfecta; y no la que estos Padres enseñan. Y les mandó que todos se apercibiesen para poner en ejecución lo que él mandaba, que era matar a todos los Padres y destruir el nombre cristiano de toda aquella provincia. Y que no temiesen; que él, como dios que era, les favorecería y pondría tinieblas muy oscuras a los que quisiesen defender a los Padres, y les enviaría tigres que los comiesen; que si ellos no hacían aquello que les mandaba, los haría comer por los tigres, y enviaría un diluvio de aguas que los anegase, y criaría cerros sobre sus pueblos, y se subiría al cielo y volvería la tierra lo de abajo arriba. Con que todos los indios creyeron y temieron, como temían siempre".

Dicho esto, comenzó a poner en práctica sus propósitos, enviando dos emisarios al Caaró; éstos debían entrevistarse con el cacique Caarupé, y ordenarle dar muerte a los Padres Roque González y Alonso Rodríguez "para que nos estemos en nuestro ser y cantos antiguos". Era el 15 de noviembre. En carta a Hernandarias el Padre Boroa nos da algunos detalles: "Se puso a decir misa, y dicha, y dadas gracias, salió a levantar un palo que su compañero con más de doscientos indios había sacado aquella mañana del monte, con gran contento y algazara, para el campanario". Aprovechando la confusión, lo rodearon los conjurados. Cuando un chico terminó de hacer los agujeros en el palo para colocar en él la campana, se inclinó el Padre Roque a atarle el badajo. A un seña de Caarupé, un indio descargó sobre la cabeza del Padre un golpe tal que lo dejó muerto en el acto. El chico, al darse cuenta de lo sucedido, corrió aterrorizado donde estaba el Padre Alonso, que al oír el ruido salía de la iglesia donde había ido para decir misa, y le contó lo acontecido. Pero ya los conjurados lo habían rodeado y comenzaron a golpearle la cabeza, mientras el Padre asombrado les decía: "¿Qué hacéis, hijos, qué hacéis?". Le deshicieron el cráneo a golpes y lo dejaron muerto casi a la puerta de la iglesia. Luego se ensañaron con los cadáveres. Desnudaron a ambos, partiendo al Padre Alonso por la cintura, los arrastraron y metieron en la iglesia. Hicieron jirones el cuadro de la Virgen Conquistadora, que acompañaba siempre al Padre Roque, quebraron el ara, hicieron pedazos el cáliz, deshicieron los misales y destrozaron los crucifijos. Luego encendieron una fogata

donde tiraron todos los objetos, junto con los cadáveres de los dos Padres.

Acercándose al día siguiente a ver los restos del incendio, escucharon voces que les hablaban y distinguieron con claridad ser la del Padre Roque que, después de muerto, les anunciaba su propia suerte. Quedan testimonios de ello, incluso del mismo Caarupé. El Padre les decía: "Aunque me matéis, no muero; porque mi alma va al cielo, y yo me apartaré de vosotros, pero volveré; mas no tardará el castigo". Se acercaron a los cuerpos, que no se habían quemado, y arrastrando fuera de las cenizas al Padre Roque, al ver que sus labios deshechos no podían proferir las palabras que escuchaban, Caarupé mandó que le abrieran el pecho y le arrancaran el corazón, pues con él hablaba. El verdugo confesó después cómo ejecutó la orden. Le abrió el pecho, le arrancó el corazón, lo atravesó con una flecha, y viéndole entonces callar, lo arrojó de nuevo a las llamas reavivadas, para que se consumiera con los cuerpos.

Mientras esto sucedía en el Caaró, avisado Ñezú en el Yjuhí por los emisarios de Caarupé, salió del monte donde se había ocultado con sus concubinas e hijos, y revestido de un manto de plumas se presentó soberbio entre los suyos. Mandó entonces que siguiesen la matanza con el Padre Juan del Castillo. Lo ataron, lo llevaron al bosque, y comenzaron a desgarrarle los vestidos. Poniéndole cuerdas en las dos muñecas lo arrastraron por el monte, sobre piedras y palos, mientras un indio le daba golpes en el vientre, hasta que llegaron a un lodazal; allí le arrojaron sobre la cabeza una gran piedra y murló. Luego lo quemaron. Un testigo presencial declaró que "cuando lo iban arrastrando, le oyó decir: ¡Ay, Jesús! y otras palabras en su lengua de dicho Padre, que él no entendía". Y otro afirmó que le oyó decir: "Con mucho gusto mío muero".

Cuando la noticia llegó a las otras misiones y a las autoridades españolas se organizó una expedición de castigo a los malhechores. Nos cuenta un relator que los indios de los otros pueblos que allí acudieron recogieron todas las cenizas y las llevaron con gran veneración; pero el principal tesoro que allí hallaron fue el lienzo de la imagen de Nuestra Señora, la Conquistadora, cortado en dos. Juntaron las dos partes del lienzo y las pusieron en la bandera del ejército. El corazón del Padre Roque que con particular cuidado habían querido quemar, aunque estuvo en medio de tanto fuego no se consumió sino que fue encontrado entero y atravesado por la flecha. Escribe el Padre Trujillo en la relación que hace al Padre General: "En llegando a la vista del pueblo con indios, tocando las chirimías descubrimos toda su gente con mujeres y niños que eran muchos, puestos también en en dos hileras para recibirnos. En apeándonos, hicimos oración a la santa cruz que les había levantado el Padre Romero, y era el mismo pa-

lo que el Padre Roque González estaba labrando para poner la campana cuando le mataron... Tenían cercados con gran reverencia los dos lugares donde habían muerto los santos Padres, y donde habían quedado sus santos cuerpos, teniéndolos en gran veneración, y esto motu proprio, sin habérselo dicho nadie... A la mañana hice levantar dos cruces en los dos lugares donde martirizaron a los Padres; y en el del Santo Padre Roque hice aderezar para decir misa... Luego llegaron todos los caciques del pueblo... hiciéronme instancia les bautizase sus hijitos los cuales tenían ya a punto, trayéndome tres que había bautizado el santo Padre Roque. Y así les bauticé treinta y ocho niños, siendo padrinos los caciques cristianos que había traído conmigo".

Los restos de los dos Padres fueron llevados a Concepción, descansando en la sacristía. Siglos después se los quiso ubicar para colocarlos honoríficamente en la nueva iglesia, pero las búsquedas han sido hasta ahora infructuosas. En Río Grande do Sul, donde se encuentran los lugares del martirio, no se ha perdido su memoria, siendo numerosas las peregrinaciones a los mismos.

El corazón del Padre Roque fue enviado a Roma, en 1632, y conservado allí durante casi tres siglos, en el Archivo de la Compañía. El año 1928, al cumplirse el tercer centenario del glorioso martirio, se dispuso que la venerada reliquia fuera entregada al Provincial de la Provincia Argentino-Chilena de la Compañía para que tuviéramos entre nosotros aquel heroico corazón. Con este motivo el relicario fue abierto ante varios testigos, y en su interior se encontraron tres documentos. Uno decía: "Este es el corazón del santo mártir Padre Roque González, martirizado en el Paraguay y trasladado de allá a Roma por el Padre Juan Bautista Ferrufino, Procurador, el año 1632"; en otro se leía: "Corazón del Padre Roque González de la Compañía de Jesús, mártir"; y en el tercero "Padre Roque González, de la Compañía de Jesús, mártir". Esta admirable reliquia, perfectamente conservada, fue traída a Buenos Aires, y allí venerada por varios años en la iglesia del Salvador hasta que finalmente fue entregada a su tierra natal, el Paraguay. La reliquia se conserva en la capilla de los Mártires de Asunción, en el colegio de Cristo Rey, de los Padres de la Compañía de Jesús, juntamente con el hacha de piedra con que lo mataron los verdugos.

El Papa Pío XI beatificó a los Tres Mártires en el año 1934. Se los conoce comúnmente bajo el nombre de "los Beatos Mártires Rioplatenses". Esperamos que su pronta canonización sea para nuestras Patrias prenda de bendición.

P. ALFREDO SÁENZ S. J.

IN MEMORIAM

IGNACIO B. ANZOATEGUI

El reciente fallecimiento del Dr. Ignacio B. Anzoátegui pone de luto a la cultura católica argentina. MIKAEL, que se ha visto honrada repetidas veces con la colaboración de tan insigne escritor y poeta, adhiere a ese luto pidiendo a Nuestro Señor Jesucristo y a su Santísima Madre —"Nuestra Señora", como caballerescamente gustaba llamarla Anzoátegui— por el amigo que nos ha precedido con el signo de la fe y duerme el sueño de la paz.

(N. de la R.)

Ante la desaparición de Anzoátegui —grande y entrañable amigo— no atinamos a decir otra cosa que: ha muerto un poeta.

Un poeta, un verdadero poeta —pocos lo son de veras— quiere decir creador en el origen griego del vocablo, y en su origen latino "vate", es decir, adivino, el que vaticina. Por eso se ha dicho que el poeta es quien, creando belleza, vaticina a los demás hombres el tiempo que llega o explica el que actualmente se vive. De ahí que a Anzoátegui le convenga en alto grado la condición de poeta: poeta y poeta exquisito. Entre los nuestros fue, sin duda alguna, el que vivió y penetró más hondamente el siglo de oro español. A través de él llegó al alma de España, de tal manera, que se convirtió en su paladín, cuando los altos valores religiosos y morales de la madre patria estuvieron en peligro por el ataque subversivo del marxismo internacional.

La voluntad resuelta de no abdicar del honor de sus antepasados ni de la fe de sus mayores lo llevó a dar batallas, en los más diversos planos de la literatura y de la crítica. Así, desde la brillante poesía inicial "Romances y Jitanjáforas", pasando por la crítica cinematográfica, penetrante y jocosa, en la primera época de la revista "Criterio", siempre la exaltación de los valores católicos e hispánicos se pusieron brillantemente de relieve. Pero fue, sobre todo, en los difundidos "Tres ensayos españoles", conferencias polémicas dadas en Los Amigos del Arte y publicadas luego, en volumen, aquí, más tarde en España, donde la pluma de Anzoátegui adquiere más relieve.

Refiriéndose a España y respondiendo a ataques, escribió: "la nuestra no es una hispanofilia, sino una hispanofiliación". La frase llegó a España; y allí quedó como la expresión más gallarda de la fidelidad de América a sus orígenes. Debido a su temperamento jocosos y juguetón, Anzoátegui fue, desde los comienzos, enemigo declarado de lo que, en su momento, era considerado chatamente cuerdo o razonable, convirtiéndose, así, en un empeñoso disconforme de los ídolos del convencionalismo oficial, siempre rodeados de pompa y solemnidad gesticulante, sólo mantenidos por los repetidos homenajes y los discursos huecos y sonoros del liberalismo decadente, el cual había bajado a los santos de los altares, para reemplazarlos por muchos santos laicos, a los que rendían culto las maestras de la nueva escuela de Sarmiento.

"El que puede, hace; el que no puede, enseña", ha escrito la pluma cáustica de Bernard Shaw. Contra la prédica de esos maestros, Anzoátegui dirigió sus dardos juveniles. Así nacieron las "Vidas de muertos", primero en la revista "Número", enseguida recogidas en libro, donde la picardía iconoclasta del autor hace muecas de burla a los héroes intocables del oficialismo, pintándoles bigotes ridículos o irreverentes ojeras a las estatuas de mármol de la mitología democrática.

También las lecciones de buena doctrina, que en libros y tratados mostraban una faz grave y adusta, adquirían en su prosa, juguetona y paradojal, una vivacidad maravillosa y una portentosa sugestión de poesía.

La alegría que recorre toda su obra y que era característica de su trato emanaba de su profunda religiosidad, de la certeza de que la existencia terrena tiene un fin y que al hombre le corresponde encontrarlo como detective de lo absoluto, provisto de una lupa que lo ayude a descubrir las huellas digitales de Dios, como si la vida fuera una portentosa novela policial. Como en su maestro Chesterton, ese gordo admirable, campeón de la ortodoxia, por el que Anzoátegui sentía un cariño casi filial, en su prosa flotaba siempre, de manera juguetona y zumbona, algo de aventura y de prodigio que, tanto lo llevaba a la exclamación clamorosa al señalar el paso del Señor en detalle insignificante, — como por ejemplo en la columna humeante de un cigarrillo — cuanto a sorprender con su linterna debajo de una cortina a las pezuñas del diablo, para entregarlo despojado de su antifaz y de su ganzúa a las fuerzas del orden y de la ortodoxia.

Ahora, el recuerdo de su persona aparece, mientras esto escribo, velada tras unos cristales húmedos por las lágrimas que hoy acuden a nuestros ojos, al evocar a ese amigo prodigioso y leal, que, con una broma o una sonrisa o con el chisporroteo de su ingenio, lograba más para la causa del Bien, que algún teólogo con un largo y tedioso discurso moral.

Anzoátegui era joven, nunca dejó de ser joven. Y se fue de la vida,

así, joven, casi adolescente y se llevó con él el mundo mágico de la picaresca espiritual que rodeaba a su personalidad. A nosotros, su partida nos ha dejado más pobres, más heridos, porque con él se ha ido algo muy profundo de nosotros mismos: años de militancia, de amistad, de descubrimientos esenciales, de juicios joviales sobre las cosas de la Patria y de la esperanza incansable de su grandeza.

Sin embargo a este hombre jovial y burlón, cuando le llegó la muerte, lo encontró en toda su entereza, cristianamente preparado, de tal forma que podría aplicársele el verso de Quevedo:

"Hallome agradecido, no asustado".

Ante su vida de exquisito poeta, fervoroso patriota y amigo sin doblez, puede decirse lo que lacónicamente exclama Hamlet luego de hacer el retrato de su padre:

"Este era un hombre".

Con todo nadie lo pinta mejor que si acudimos a sus propias palabras. Anzoátegui en ocasión de la muerte de Gilbert K. Chesterton en 1936 publicó en "La Nación" los siguientes pareados que lo retratan exactamente a él al par que a su admirable maestro, el escritor inglés que entonces fallecía:

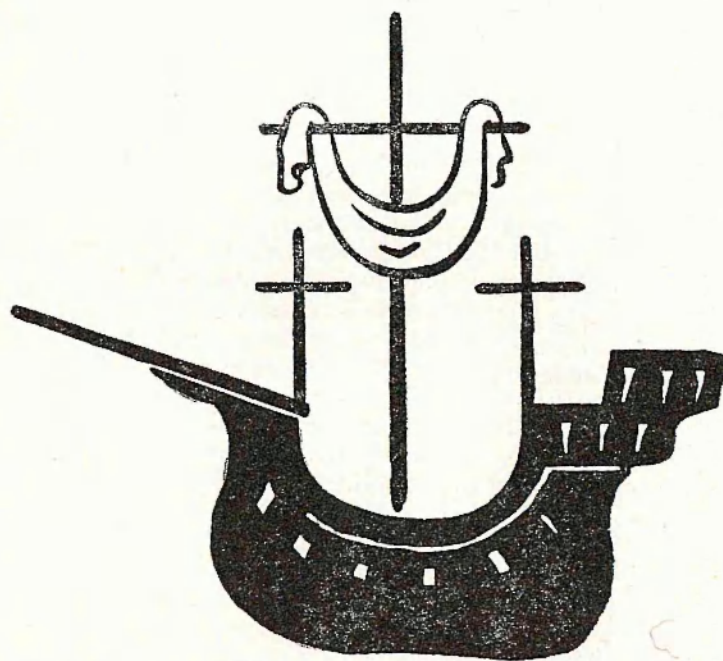
*"Tenía el alma alegre, sonora y desbordante
como un enorme jarro de cerveza picante.
En su Corte de artista se sentaba el bufón
a los pies de Ricardo Corazón de León.
Y el monarca seguro y el bufón imprevisto
tenían en sus ojos la locura de Cristo.
Junto al fuego que alzaba su proclama jocunda
reía la argentina risa de Rosamunda.
Y ardía en la callada mirada de Ricardo
el lirio del martirio de la Casa de Estuardo.
En su lengua moraban la flecha y la paloma:
el hierro y el arrullo de la Iglesia de Roma.
Sobre el cielo rosado su figura tenía
la resuelta opulencia de la sabiduría.
Creía en el milagro del pan y del tocino
y en la luz clamorosa que se oculta en el vino.
Y en el hada Morgana y el guerrero cruzado
y en la Virgen María y en el Verbo encarnado.
Y llegaba a las cosas y les daba su nombre
y las cosas estaban al servicio del hombre.*

— Envío —

*Para Gilbert Keith Chesterton, en la paz del Señor,
esta guardia triunfante de pareados de honor.*

Ahora yo los pienso —siguiendo estos pareados—
a los dos escritores en el cielo encontrados.
Y reirán hablando sobre el pésimo rumbo
que los hombres tomamos aquí abajo en el mundo,
y charlarán de todo con igual regocijo
porque ya están seguros a la vera del Hijo.
Y así con alegría comprobarán los dos
que el humor y la risa también llevan a Dios.

JUAN CARLOS GOYENECHE



EUCARISTIA: VIDA Y LUZ

La vida es para el hombre luz.

El Verbo es Vida y Luz (Jn. 1,4).

Cristo no podría ser nuestra vida si no fuera **la Vida** y no podría ser nuestra luz si no fuera **la Luz**. Tiene que ser en sí mismo lo que es para nosotros.

1. LA VIDA

La **Vida** es un misterio, es el misterio por excelencia y, por ello, la manifestación privilegiada de Dios. La vida es lo primero que Cristo ha venido a traer a los hombres. El don de la vida contiene todos los demás.

Este misterio de la vida no se aclara más que a la luz del **sacrificio** de amor del Buen Pastor que dio su vida por sus ovejas (Jn. 10,15).

Él es la vida de todo ser. No habría vida si el amor no fuera su fuente. La vida, realidad esencial y primaria, en la que se basan todas las demás, tiene su fuente en el **Verbo** que la posee como propia, en forma absoluta y radical.

Él no "tiene" la vida. Él "es" la Vida, y todos la reciben de Él.

El misterio estriba entre la vida divina y la humana (comunicada por Dios a sus criaturas). Hay entre ambas una distancia infinita, pero a la vez **una relación**, que nos autoriza a hablar de **participación**.

Para penetrar en este misterio, debemos quitarnos las sandalias de nuestros propios moldes y sumergirnos en el océano infinito del ser y de la vida y esforzarnos por ver que Dios ha puesto en nosotros el deseo de su propia vida.

Esta vida es la misma que en el Antiguo Testamento hacía cubrir el rostro a Moisés y a Abraham (Is. 6,4).

Hay un abismo entre la vida de Dios y la nuestra.

La vida de Dios es infinita, inmensa, única, inaccesible para nosotros, no se la puede escalar, la cima está fuera de nuestro alcance, no se apoya en nada, no procede de nada, no depende de nada, es inmutable, supremamente activa, sin principio ni fin.

La vida del hombre es recibida, participada, comunicada, dependiente, nunca se posee por sí, limitada, frágil, pasajera, siempre en peligro, amenazada por fuerzas contrarias, que en cualquier momento puede quebrantarse o extinguirse.

No obstante, la vida del hombre sigue siendo algo grande, vigoroso, único. Su brevedad y precariedad le confieren una belleza trágica y desgarradora a la vez.

Hay que aprender a contemplar la vida de Dios, hasta que ella nos impregne de su infinitud y nos suma en adoración.

Nosotros sabremos que Dios es vida, en la medida en que Cristo llegue a ser nuestra vida.

"Quien tiene al Hijo, tiene la vida" (1 Jn. 5,12). El cristiano debe prometerse intensificar la participación de esta vida divina desde aquí abajo, porque esta vida está en el Hijo. A Él debe abrirse, pertenecerle, recibirle, unirse, es decir **vivir en Cristo**.

La vida que Cristo ha venido a traer a los hombres es vida eterna, sobreabundante e infinita.

Está marcada por dos signos: un don que es vida (dimensión de amor), y un sacrificio que es muerte (dimensión de Cruz).

Por consiguiente el nacimiento de la vida cristiana nos sitúa ante un misterio de amor y de muerte; como una madre que comprara, con su vida, la venida al mundo de su hijo, Cristo compró la nuestra con su propia vida para que **moremos en Él, vivamos de Él y por Él**.

2. LA LUZ

Cristo además de vida es **Luz**.

En el campo filosófico, la luz ha sido frecuentemente el símbolo del conocimiento, que es la luz del espíritu. Aquí también cabría un parangón entre el conocimiento perfecto, correspondiente a la luz suprema, y el relativo, correspondiente a los hombres, lo que categoriza dos órdenes de luces: la del orden de la Revelación y la del orden de la Razón, siendo la primera la luz verdadera y la segunda la luz participada.

Los textos bíblicos afirman que Dios es Luz. Dios no puede ser luz sin iluminar a los que le contemplan o se aproximan a Él.

Esta luz al iluminar trae vida. La luz aparece como símbolo del

nacimiento espiritual. Por ser luz, Dios se muestra y se entrega a los hombres y cuando su luz los invade deja de ser para ellos el Dios oculto.

Tanto la luz espiritual como la física se imponen por sí mismas y manifiestan su belleza, virtud y perfección desde el momento en que son percibidas.

En el orden sobrenatural — así como en el natural — lo esencial es estar en condiciones de verla, porque conocer la **Luz** no es más que reconocer la Revelación, es decir, al que ha venido a los suyos, al que ha amado primero, al Pastor que se da como alimento y abre a los hombres su corazón traspasado para establecer con ellos una comunicación.

3. EL SACRIFICIO

La **comunicación** entre Dios y los hombres sólo se realiza por el **sacrificio**.

La esencia del sacrificio consiste en que el hombre que busca a Dios, presente a Éste un don; Dios lo acepta y consagra, consagrandolo al mismo tiempo al oferente. El que ofrece desea llegar de esta manera a Dios, participar de su fuerza, ser levantado hasta Él y hacérsele semejante.

El sacrificio sube del hombre a Dios y, como respuesta, desciende de Dios consagración y perdón.

El sacrificio es el encuentro de Dios y el hombre, conjunción de cielo y tierra.

La resultante del sacrificio es la unión del hombre con Dios en su alianza sagrada.

Todas las cosas que el hombre ofrece a Dios son objetivamente de Dios, tuyas son las flores, la cera, el humo del incienso, la harina, etc.

Sólo una cosa ha creado Dios de tal suerte que, aun cuando dependa también de Él, pueda no pertenecerle: es la voluntad libre del hombre, su interioridad, que éste puede donar, porque no le pertenece a Dios como donación libre de amor.

Hubo uno entre nosotros que se adelantó a hacer la primera entrega de su interioridad...

El heraldito de esta entrega fue el Hombre-Dios, que habiendo tomado la figura de esclavo, dio muestra, con su muerte de cruz, de la extrema y suprema entrega al Padre realizando el **sacrificio verdadero**. El Padre, al aceptar este Sacrificio, llenó a Cristo de gloria, le hizo resucitar de la muerte a la vida, lo condujo al Santo de los Santos, donde habita en Dios, para nuestro favor.

4. EL MISTERIO

Este Señor está presente en la Iglesia; y por sus misterios obra y

actúa continuamente en medio de nosotros. "Estaré con vosotros hasta la consumación del mundo" (Mt. 28, 20). No lo vemos pero está; éste es el **misterio**.

Como el misterio sagrado es un memorial sacramental, detrás de los velos simbólicos hay una acción que se realiza gracias al memorial, una acción que surge del símbolo.

Aquella acción única del Gólgota ocurrió una sola vez y, como toda acción histórica, se hundió como tal en el pasado. Es imposible que sea nuevamente realidad. Tampoco puede repetirse, de lo contrario Cristo tendría que morir otra vez; por su **sacrificio** entró una vez para siempre en la gloria eterna y allí está a la derecha del Padre.

Si ha de estar de nuevo realmente presente para los fieles que no estuvieron al pie de la Cruz, esto no podría ocurrir más que en el Misterio, es decir en una acción ritual simbólica.

Por eso la Liturgia entra aquí en juego, como algo necesario.

Liturgia es símbolo, celebración ritual de una acción divina. Es posible reactualizar, en símbolo, la "única" acción divina, no ya en sus detalles históricos, sino en su núcleo eterno, de tal suerte que se realice ante nuestros ojos.

Nuestros ojos de carne sólo ven el rito, pero los ojos de la fe ven detrás del rito la realidad por la que la Luz se nos da en Vida.

El misterio se compone, por consiguiente, de un elemento externo y de un elemento interno. El elemento externo es imagen, celebración, solemnidad. El elemento interno es contenido, efecto, gracia.

Puesta la imagen externa, celebrado el culto, se sigue inmediatamente la realidad interior de gracia, de tal modo que si pudiéramos eliminar el velo del símbolo, veríamos directamente la gloria de Dios.

"Bienaventurados los que sin ver creen" (Jn. 20, 29). "Poseen en fe los prodigios del siglo venidero" (Hb. 6, 5) hasta que un día entren definitivamente en la eternidad.

El mismo Cristo instituyó la celebración sacramental de su sacrificio redentor, cuando en la Última Cena pronunció la acción de gracias sobre el pan y el vino y los consagró como símbolo sacramental de su Cuerpo y Sangre entregados a la muerte para la salvación de la Iglesia. "Este es mi Cuerpo que será entregado por vosotros, esta es mi Sangre que será derramada por vosotros, haced esto en memoria mía" (Lc. 22, 19 - 20).

Así los apóstoles y sus sucesores tienen que realizar esta misma acción en memoria del Señor.

Debido a esta celebración, la Iglesia se mantiene constantemente

te al pie de la Cruz, de donde saca nuevas fuerzas, para crecer y santificarse.

De este sacrificio brota toda gracia, por él los pecadores se convierten en hijos de Dios, en seres divinos.

La misma sangre de Cristo corre por las venas de su Iglesia, que se hace con Él, una misma voluntad de sacrificio, operante en Cristo, víctima eterna de amor.

Iglesia y Cristo se mezclan, formando una sola ofrenda, y los fieles que entran en ella, rodeando el altar en unión de corazones y de almas, se internan en el Sacrificio de Cristo, en su Misterio y su Liturgia.

El Hijo de Dios tomó la carne del pecado, y en esta carne llevó al madero de la Cruz el pecado del mundo. Cuando este Hombre murió en la Cruz y pasó al Padre, el anatema quedó anulado y Satanás vencido; entonces el Espíritu de Dios pudo asir al hombre de buena voluntad.

La muerte de Cristo vino a ser la salvación del mundo. Pasó a la vida con Dios, porque muriendo, murió de una vez para siempre, pero viviendo vive para Dios (Rom. 6, 10).

La obra redentora de Cristo debía mantenerse permanentemente presente y activa en la Iglesia.

5. LA SANTA MISA

Esto se verifica de una manera plenaria en la Santa Misa, Misterio supremo. Porque la Misa es la obra redentora del Señor, bajo los velos del rito.

Toda la vida cristiana deriva de la Cruz. La Misa es la Cruz que vive permanentemente en la Iglesia. Cruz es fuente de vida, porque la verdadera vida no puede brotar más que de la Cruz que venció la muerte de la carne y del pecado.

Por eso nos dio el Señor su cuerpo sacrificado y su sangre derramada bajo las especies de pan y vino, comida y bebida, que acrecientan la vida. "El pan que Yo os daré es mi carne para la vida del mundo" (Jn. 6, 51).

Así pues en la Eucaristía están presentes la muerte y la vida, o mejor dicho, la Vida que brota de la muerte. Cristo se revela como "el caudillo de la salvación" (Hb. 2, 10) que, por su sacrificio sacerdotal, logra el ingreso en el Santuario de Dios, y nos conduce a la plenitud por la participación en su Pasión.

Él fue glorificado, y con su fuerza nos glorifica y nos llena del Espíritu de Dios.

La esencia de la vida del cristiano consiste en participar de la Pasión, para poder hacerlo de su Resurrección.

En la Misa, Cristo nos presenta su sacrificio de amor pero además se nos muestra como consumidor que nos hace tomar parte de su ser y en su muerte nos llena de vida.

La esencia propia de la Misa está en la presencia sacramental del Sacrificio de Cristo, que se convierte en el sacrificio de la Iglesia y en su alimento gracias a la presencia de Cristo, convertido en manjar sacrificial.

6. SACRIFICIO Y COMUNIÓN

Son dos los actos que deben destacarse: 1) la acción sacrificial que se realiza en la plegaria eucarística o Canon de la Misa; 2) la participación de los fieles en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo mediante la comunión.

La acción sacrificial comprende la ofrenda e inmolación de los fieles, quienes deben aportar su tributo de amor y sacrificio al Sacrificio del Rey Supremo.

No hay ofrecimiento personal, no hay entrega de parte de nosotros, sino en la medida que estemos en Él. Esta entrega es también agradecimiento ya que el agradecer integra la oblación más profunda del alma. El que da gracias de veras, se da a sí mismo en correspondencia. Sale de sí para entrar en Cristo.

Esta ofrenda es acción de gracias, que sube, no ya del alma de un individuo o de una determinada comunidad meramente humana, sino del sujeto íntegro que se ofrece, a saber, del Cuerpo toda de la Iglesia que tiene a Cristo por cabeza.

Por las palabras de la Institución, se transustancian el pan y el vino, y se hace presente el Sacrificio del amor de Cristo; en él, el Hijo ofrece al Padre la más elevada alabanza por la obra redentora que se hace presente en la Eucaristía. Vale decir que es Cristo mismo quien se presenta a celebrar el Misterio; por eso le cantamos: "Bendito el que viene en nombre del Señor".

El Canon, litúrgicamente un gran silencio, constituye un símbolo muy impresionante de la presencia de Dios y de su fuerza que cambia los elementos, realizando el Misterio.

Los fieles deben contemplar y adorar este misterio de silencio, donde se esconde la presencia de Dios, deben vivir la venida de Cristo por la invocación del Espíritu Santo y la actualización de su sacrificio, conscientes de la grandeza que se ofrece delante de sus ojos.

El Señor anticipa, en símbolo, el eterno banquete, y el que vive en la gloria del Padre, sale de su eternidad para venir a comer y beber con los suyos, darse como comida en su ser más íntimo y hacernos partícipes de su vida gloriosa.

La comunión nos comunica su vida de Dios, la vida de la eternidad, vida distinta, de otra naturaleza, por la que la eternidad opera en el tiempo.

Él se sienta invisiblemente con sus fieles, come con ellos y éstos con Él, haciéndolos sus comensales, para quienes parte su Pan y entrega su sangre.

La sangre es el símbolo más perfecto de la vida; sangre y cuerpo juntos son la imagen perfecta del hombre vivo, y aquí del Cristo vivo. Comiendo la carne de Cristo y bebiendo su sangre, nos hacemos una misma cosa con Él, hasta el punto que la vida de ambos se intercambia; una única sangre que circula entre los dos.

"Quien come mi carne y bebe mi sangre, permanece en Mí y Yo en él". La señal de que un hombre come de verdad el cuerpo salvador es que permanece, mora, habita en Cristo. Y esta inhabitación corporal se ordena a nuestra unión definitiva con Cristo cabeza y con todos los miembros de su Iglesia. En este banquete sólo pueden tomar parte los íntimos, los amigos sabedores de los secretos de Dios (Jn. 15, 14 - 18).

Nadie, so pena de condenación, puede presentarse a ese banquete sin el vestido nupcial de la caridad (Mt. 22, 11). Los manchados son excluidos del Banquete de Bodas del Cordero (Ap. 19, 27), puesto que la Eucaristía supone la vida espiritual.

Los muertos no comen, y el alimento en ellos introducido, lejos de vivificar, acelera la corrupción. Esto es lo que pasa a quien se atreve a comulgar en pecado mortal. Mas los que con limpieza de alma y decoro de virtudes frecuentan este Pan, poco a poco se van deificando, porque este manjar excede en virtud a quienes lo toman. Quien comulga puede decir que ya no vive él, sino que es Cristo quien vive en él, porque ha sido asimilado a imagen de su bondad soberana, corporalizado y partícipe de sus bienes.

Esta unión con Cristo es además estrecha relación con el Padre y con el Espíritu Santo, puesto que desposa al alma con Cristo y ratifica la filiación respecto al Padre, al hacerse receptáculo del Divino Espíritu.

En este sacramento el Verbo entrega al alma algo de su doble naturaleza, pues la hace partícipe de la divina, cuando le entrega su Humanidad corporal.

La Eucaristía junta apretadamente a Cristo con el cristiano, aju-

ta la copia al modelo y une sin intermedio el alma humana con el Cuerpo y la Sangre salvadora, lo que imprime en el alma un nuevo rasgo de filiación y una nueva marca de la efigie de Cristo, la plenifica con la gracia hasta hacer de ella la residencia predilecta de la Sagrada Humanidad de Jesucristo, donde el Señor, Cabeza de la Iglesia, espera consumir la obra de su amor, que es unir a sí los miembros temporales para incorporarlos definitivamente a la familia trinitaria.

7. LA CARNE DE CRISTO VIENE DE MARÍA

El cuerpo eucarístico que se nos da en la comunión es la carne formada por el Espíritu Santo en el seno de la Santísima Virgen "Madre del amor hermoso y Madre de la divina gracia".

El vehículo directo de la vida divina no es, en este Sacramento, el alma de Cristo, sino su Cuerpo y su Sangre, lo que pone de relieve la liturgia cuando dice el sacerdote: "El cuerpo de Cristo me guarde para la vida eterna".

Con su sacratísima carne inmolada quiere el Hijo de Dios salvar en el altar —como en la cruz— la carne perdida y corrompida.

Así, uno de los aspectos misteriosos de la Eucaristía consiste en la infusión de la vida por la muerte, puesto que la vida divina se nos comunica eminentemente por el Cuerpo de Cristo en estado de víctima.

La Santísima Virgen no está ajena a este aumento de vida eucarística, ya que Ella nos dio, en el doble misterio del Pesebre y de la Cruz, el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo.

La Eucaristía es su bien de naturaleza, sobre la cual María conserva todos sus derechos. Como Madre, sigue siempre pronta a ser mediadora de la vida de la gracia a los hijos de adopción. Es decir que por el Hijo de sus entrañas, alimenta a los adoptivos, puesto que fue hecha Madre de Dios, para serlo de los hombres.

Por eso toda alma eucarística es a la vez alma mariana, y viceversa, porque estos dos amores se dan conjuntamente ya que la vida de la gracia nos viene por la sagrada carne tomada de nuestra bendita Señora.

CONCLUSION

Por todo lo dicho se ve cómo la Eucaristía debe ocupar en la vida espiritual de las almas el mismo lugar primordial que el Calvario en el Misterio de Jesús.

La Eucaristía contiene en sustancia el bien común de la iglesia. Por la Eucaristía sacramental, todos los bienes llegan a las almas. Por la Eucaristía sacrificada, sube hasta la Trinidad todo el culto de la iglesia militante.

Todo el misterio de Jesús se perpetúa en la Hostia para gloria del Padre y santificación de las almas.

Por la Eucaristía, Cristo hace descender la vida a las almas y eleva las almas al Padre.

Las manos sacerdotales y nuestros labios de comulgantes tocan la Humanidad de Cristo.

Esa vida eucarística de Jesús es su vida de cielo, en plena claridad beatífica, en amor y adoración sin fin.

El alma de Cristo, obra maestra de la creación, permanece en medio de nosotros, iluminada por las claridades del Verbo, en la deslumbrante visión trinitaria.

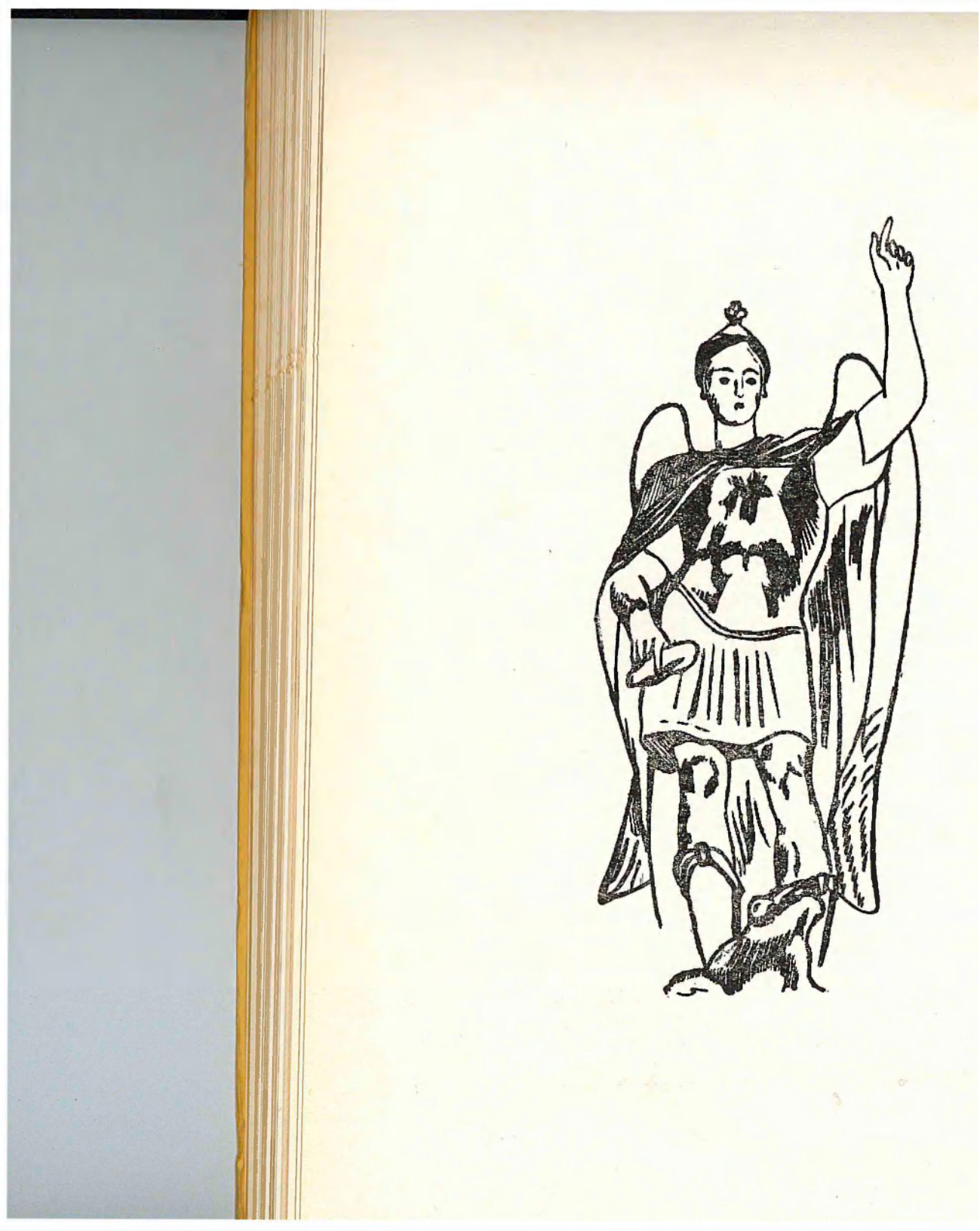
La vida eucarística es una vida de amor, es toda la vida íntima del alma sacerdotal del Verbo encarnado que adora, ruega, expía.

La Trinidad encuentra en el Cristo de la Hostia una gloria sin medida y sin fin, digna de ella.

Por esto la vocación cristiana es una vocación eucarística, porque el que sigue a Cristo vive de Él.

En estos momentos oscuros, turbulentos, caóticos, Cristo sigue siendo la Roca Viva, que proyecta la Luz de su Vida, para que nosotros lo sepamos transportar en nuestras propias vidas y llevarlo hasta los que viven muertos a la luz de su gracia. Para eso nos atrajo hacia Sí y nos retiene a su lado, a fin de que sea fructuosa nuestra vida cristiana. Sólo lo será si nuestra temporalidad es eucarística y mariana.

ZULMA LAGRANGE



¿Quién como Dios?

Levanta la tiniebla su estandarte
y un látigo de llamas ya flagela
el éter profanado, codicioso
de la verde pupila que contempla

cimera las auroras. Se conmueve
la bóveda del cielo, su diadema
por el célere fuego despojada
de la gema más bella.

Hay un alba de mirra en el oriente,
y de oro. Doquiera llega un hálito
de incienso, caballero de la brisa.

Temblorosas las manos,
una sombra coloca junto al ara
un cáliz que rebosa de su llanto.

Jorge Martínez Albaizeta

“MIKAEL”

Se vende en las siguientes Librerías:

CAPITAL FEDERAL

Librería del Temple, Viamonte 525.

Librería Huemul, Santa Fe 2237.

Club del Libro Cívico, Córdoba 679, 5º Piso, Of. 504.

Librería San Luis, Guido 1624, Local 9.

Librería Acción, Avenida de Mayo 624.

Librería San Pablo, Callao 325.

Librería Guadalupe Ed., Mansilla 3865.

Servicio del Libro de la Acción Católica, Rodríguez Peña 846,
1er. Piso.

Editorial Theoría, Rivadavia 1255, 4º Piso.

Librería del Instituto, Rodríguez Peña 1054.

INTERIOR

Librería Fénix, Buenos Aires 267, Paraná.

Librería El Sol, Gualaguaychú y 9 de Julio, Paraná.

Librería El Saber, Sarmiento 143, Rafaela.

García Santos Libros, Rivadavia 55, Mendoza.

Librería San Pablo, San Martín 980, Mendoza.

Librería San Agustín, Chile 719, Mendoza.

Librería Hogar del Libro, Deán Funes 252, Córdoba.

Librería San Pablo, Avenida Vélez Sársfield 74, Córdoba.

Librería Anello, Colón y Belgrano, San Luis.

Librería San Pío X, Rivadavia y Pringles, San Luis.

Librería San José, Alvear 100 - Local 14, Villa Ballester - Prov.
Bs. Aires.

LA NORMATIVIDAD DEL VALOR EN EDUCACION

Fundamento y proyección *

Para llegar a la noción de valor hemos de suponer el ejercicio del intelecto y de la voluntad libre. Ello está diciendo que ubicamos al valor dentro del campo ético, y su jerarquía es una norma vital para el sujeto.

Cabe justificar la validez de esta norma "valiosa" contra el determinismo del apriori kantiano —para citar un tipo de apriorismo formal— y contra el apriori positivista —para citar un apriorismo material—, el primero generador de una ética formal que con el indiferentismo metafísico cae en el condicionamiento voluntarista subjetivo, el segundo generador de una ética de situación negadora de la realidad total y circunscripta al dato como un hecho aquí y ahora en el actuar concreto de las conductas, y condicionada no ya primariamente a la voluntad de cada sujeto sino a las cosas mismas.

Conocimiento de la realidad ordenada y su dinámica finalista

El ejercicio del intelecto supone el acto primero de la percepción de la realidad tal como se nos presenta —fenomenológicamente— y, habida cuenta que el sujeto cognoscente que capta esa realidad perceptivamente no se confunde con ella, no son la misma cosa el que percibe y lo percibido aunque el que percibe puede percibir lo percibido y lo percibido es percible por un percibidor.

Este acto perceptivo que capta la realidad distinta del yo, lo hace con el mismo orden que la realidad presenta, la capta estructurada como lo es en sí. Esto es posible porque en el acto mismo de la percepción el hombre no sólo pone en ejercicio sus sentidos externos e internos,

* Ponencia presentada en las Primeras Jornadas Nacionales Universitarias de Filosofía de la Educación, organizadas por la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Septiembre de 1977.

Este trabajo ha sido elaborado con la colaboración de la Lic. Stella M. Vázquez, de la Prof. Lidia E. Canali y de la Prof. María T. Ilieff.

sino el sentido común, la imaginación, la memoria y la estimativa, que no sólo produce la reacción de todo el sujeto ante el estímulo perceptivo sino que es móvil de la totalidad del sujeto porque la unificación subjetiva toca ya al intelecto que a través de la cogitativa — no ya sólo estimativa — potencia puente sensitivo-intelectual, llama a las puertas del espíritu humano encarnado.

El intelecto recibe así ese primer orden —relación de lo múltiple a lo uno— por vía de la percepción; su función de universalización — unum versus— está facilitada por lo dado ordenadamente por la realidad concreta, y lo mismo la aprehensión de las esencias con el ejercicio de los primeros principios gnoseológicos de contradicción e identidad y el juicio y raciocinio, como así también el descubrimiento de la existencia como ser a través de la separación, función metafísica que es fundante de todo el anterior proceso, puesto que el actuar del intelecto se basa en el ser que la especulación metafísica descubre.

De suyo el intelecto no podría llegar a esta última alta función sin poseer el material sobre el cual ejercerla, material que es proporcionado por la percepción. Pero el acto perceptivo mismo —percepción llamémosla segunda y considerada al infinito— y el de las otras capacidades que a esa percepción confluyen se afirman y enriquecen con todo el consiguiente actuar de la persona hasta llegar a la captación de las esencias y al actuar metafísico.

Y si la percepción ya mostró un ordenamiento y si la aprehensión de las esencias distinguió los modos de ser —tarea científica— la función metafísica al captar **lo que es** (existencia) en ese **modo de ser** (esencia), nos ubica ya en el campo de los entes donde cabe el orden del más o menos entidad según la relación de participación gradual, al ser, que posean.

La visión ontológica de los entes nos muestra ese grado de ser mientras la causalidad ontológica nos da razón de esa graduación por la participación de los entes al Ser Absoluto. Sólo puede darse un más y un menos respecto de un Absoluto, sin el cual no habría seres relativos, o sea ni graduación ni orden.

Y entre los seres el ordenamiento y la gradación relativa es un hecho que la percepción nos manifiesta (fenomenología del acto perceptivo), que las ciencias nos presentan (distinciones específicas o esenciales). Y ante los hechos no hay demostraciones aunque la metafísica sí puede asegurarnos su razón de ser —la razón de ser de ese orden—: la dinámica de la participación por la cual esos seres que aparecen siendo relativamente se relacionan entre sí por un mayor o menor grado de existencia (ser), según el modo en que les fue participado el ser por parte del Ser Absoluto. O sea que el **orden metafísico** es razón del lógico y epistemológico como del físico.

Y esta graduación se hace más patente en la dinámica de los seres

que, en su actuar concreto, se dirigen a un fin con un sentido dado por el propio modo de ser y por el objeto perseguido en razón de ese fin y la naturaleza de la capacidad que se orienta ordenadamente a su propio objeto (1).

Fin y valor

Dada esta síntesis de la actividad cognoscente del hombre para llegar a captar el orden de la realidad y su dinámica — también ordenada — conducente del actuar de los entes y del hombre entre ellos, deduciríamos que el **valor** en cuanto tiene razón de fin se asimila al ser y entra ordenada y jerárquicamente en la realidad, o sea es fundamentado su orden metafísicamente. Esa asimilación es en primer lugar entre **ser** y **bien**: en cuanto el ser se presenta como objeto de la voluntad, tiene razón de bien. Pero como el hombre no es una pura voluntad sino que en su tender pone en ejercicio todas las capacidades — mueve al hombre todo —, el bien se asimila al valor y éste al ser.

El valor satisface (satis-facer, llenar el hacer) al hombre en la medida en la cual conforma su quehacer de acuerdo a su naturaleza, lo hace con su propia entidad que apoya, integra, el ser del hombre. Y satisface — el valor — simplemente en cuanto es ser y en cuanto participa de la gradación del ser. La jerarquía de valores concuerda con la jerarquía de los seres en cuanto también ellos son y se gradúan por el **Valor Absoluto** que no es sino el **Ser Absoluto**, en cuanto fin último del actuar mientras los entes son **valores relativos al actuar inmediato**, jerarquizados esos valores relativos por su participación al fin último o Valor Absoluto.

Ser y deber ser del valor: orden ético esencial y su fundamento metafísico

De este modo resolveríamos el valor en cuanto tal y su jerarquía objetiva. O sea, resolveríamos el **ser del valor** y la capacidad del hombre de ver lo que los valores son, esto es, tienen de ser, de existencia.

Pero para que realmente el valor se constituya en tal para el hombre, tiene que resolver su tendencia al **deber ser**.

Si el valor es un puro elemento ontológico y se descubre por una relación analítica de la razón, resulta un ingrediente ontológico, y de resolverlo sólo en ese plano podría entrar todo el orden del actuar humano en un determinismo cósmico, en un universo ordenado sí pero sin el concurso de la voluntad libre del hombre. Si, por otra parte, el hombre se desvincula del orden del ser y de las esencias y hace depender el va-

(1) Cfr. ARCHIDEO, Lila B., El "Esse", fundamento del conocimiento de lo concreto, según el tomismo de C. Fabro. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1969.

lor sólo de su subjetividad, de su sentir, de su estimar, puede caer en un determinismo funcional psicológico. Si entra, en cambio, en una esfera de lo real existencial, descubre al valor por una relación sintética que agrega algo al ser, y esa esfera que agrega algo al ser es donde se ubica esencialmente el valor, es decir, la esfera ética, donde la libertad, su fundamento, es el elemento constitutivo efectivo del valor.

Y esta libertad es posible porque el hombre participa de la absolutez del espíritu que mientras en el campo del conocer debe atenerse a la realidad del ser —y esa realidad es su punto de partida— en el del actuar libre es capaz, tiene la capacidad de provocar el comienzo de la acción.

El móvil de ese comienzo debe ser el valor, el valor en cuanto ideal (ideal de idea, lo concebido como más perfecto, o sea que entra a jugar el intelecto); pero a la vez la absolutez de la libertad del sujeto para provocar esa acción que hace original a su ser. Originalidad que le viene de la absolutez de su ser espiritual que está participada de la absolutez del Ser Absoluto.

Y por ello, si bien el valor no se coloca en el orden del conocimiento sino de la libertad —entra así en el plano ético— supone el orden metafísico, descubre el conocimiento la cosa valiosa en sí y la presenta a la libertad para que sea valiosa para mí, para el sujeto que debe resolver su acto de libertad asumiendo, rechazando o posponiendo el valor.

Lo que tiene de objetivo el valor y su jerarquía lo descubre con universalidad el pensamiento fundado en el orden metafísico. Lo que tiene de subjetivo el valor no es en razón de una relatividad, sino de una absolutez también: la de la capacidad libre del hombre que le permite asumir su interioridad —valga la paradoja— como propia, con un acto de libertad por el que asume con responsabilidad. Lo subjetivo del valor es entonces interioridad.

Esa interioridad, contra todo intelectualismo y también voluntarismo, permite a la persona ir asumiendo su propio ser —su personalidad— a través de la advertencia de su hacer y la responsabilidad de sus propios actos asumidos como valiosos. El pasaje de la potencialidad del valor a la actualización del valor se realiza a través de la asunción por parte del sujeto de ese valor.

No se trata del decidir por decidir, sino de decidirse por algo que va a conformar o deformar su naturaleza, en primera instancia —de ser humano—, y su persona individual que se personaliza o despersonaliza, en segunda instancia.

De allí que lo que importa no es la pura decisión por la decisión misma, sino el decidirse por algo —de allí la no irracionalidad del valor— que al poner en movimiento el actuar del individuo lo pone en camino al fin último, que no es una forma que lo mueve sino una realidad concreta por la cual ordena su restante actuar, puesto que el fin ordena los

medios, conforma conformando los instrumentos que darán forma a su actuar, y porque da su actuar a su ser existencial concreto.

Ese algo para ser móvil de un actuar debe conocerse y conocerse estimativamente como la frónesis platónica a quien llama la prudencia aristotélica: conocimiento valorativo y actuar según valor. Es decir, el ejercicio de la libertad (no puramente psicológica —puro proceso— que no es humana, pues la humana es psico-ética) exige una constante confrontación entre el ser y el valer de lo que se asume en el actuar (2).

Asunción de una jerarquía de valores: identidad integral, educación y personalidad

Si ese actuar se ordena a una objetiva jerarquía de valores habrá ordenado a la vez el ser existencial de la persona, la habrá convertido en personalidad, con una lograda identidad psico-ética. Y sólo psico-ética, pues la entidad metafísica nos es dada, no tenemos sino que descubrirla con nuestra capacidad cognoscente, mientras la psicoética depende del ejercicio conveniente de nuestra libertad (3).

Ahora bien, esa confrontación del ser y el valor, esa casi "dialéctica" que nos ubica en la valoración —y que Fabro entiende más bien como una dialéctica del ser y del valor— es una de las bases filosóficas de una teoría realista del aprendizaje.

El realismo nos muestra en su antropología —al ubicarnos las capacidades del hombre para acceder a la realidad a través del conocer y del tender— una capacidad puente: la cogitativa, no sólo dentro del orden cognoscitivo entre la sensibilidad y el intelecto, sino en la dinámica de la personalidad entre el conocer y el tender. Por lo cual a través de la cogitativa no sólo conocemos confrontando entre los sentidos propios, comunes, la imaginación, la memoria y el intelecto, sino confrontamos las realidades singulares entre sí y lo universal con ellas, y, toca a la cogitativa la resolución del silogismo prudencial que en definitiva lo hace por la actuación del sujeto aquí y ahora.

Es clave —la cogitativa— de los procesos de inducción, demostración y analogía con los que la persona se mueve para conocer y valorar. La cogitativa, en efecto, personaliza el actuar sensible haciéndolo humano y singular, y la memoria, y la imaginación, prepara la concepción de lo universal y luego lo singulariza y ubica la propiamente humano: la valoración. Como potencia participada del intelecto y puente para la participación de éste a la sensibilidad resulta un gozne ordenador y a la vez sintético de las potencias: muestra en la ordenación de las capacidades del hombre mismo su potencia de captar el orden de la realidad toda y en ese orden del ser su orden al valer.

(2) Cfr. FABRO, Cornelio, *La struttura dialettica del valore*. Actas del V. Congreso de Estudios Filosóficos Cristianos, Padova, 1950.

(3) Cfr. ETCHEVERRY BONEO, Luis María, *Fisonomía psicoética*, Cursos de 1964 a 1968, Buenos Aires, Pro-manuscrito.

El valor como universal, es decir, como principio, es presentado por el intelecto aunque movido por la voluntad libre; y el valor concreto que se ha de asumir en cada "aquí" y "ahora" es presentado por la cogitativa y a ella compete el particular juicio valorativo (4).

De allí que como no sólo lo universal compete a la educación sino y más intensivamente lo singular, por cuanto el sujeto en su acción concreta es sintético del conocer y del actuar, síntesis que se manifiesta a través de la asunción de valores concretos que digan por un lado relación a los principios del orden, de los principios de la naturaleza de la realidad y del hombre mismo dentro de ella, y por otro, y consecuente con ese orden, diga relación a lo que más de esencialmente humano se manifiesta en el actuar del hombre: la asunción libre por la que decide conformar su personalidad de acuerdo con lo que considera valioso aquí y ahora para acceder a ese orden que lo satis-fará.

Decisión ante los objetos de la sensibilidad, de la memoria, de la imaginación, del intelecto, de la voluntad, de la afectividad, de la dimensión estética y que han de conformarse éticamente de acuerdo con la valoración que de ellos posea y al mayor o menor acercamiento al ideal Supremo, Valor Absoluto que es quien debe en razón de constituirse en Fin Ultimo, dar razón de valores más o menos relativos a todos aquellos valores que se presenten como medios más o menos conducentes a ese fin último.

De ese modo la norma ética no será una abstracción sino que traducida en una jerarquía de valores constituirá para el educando un motivante de su acción, pero no circunstancial o vacío de contenido, sino orientado concreta y existencialmente al Fin Ultimo, Valor Absoluto.

Ese Valor Absoluto es el que conforma en el educando su visión del mundo: es decir, el conocimiento, la valoración y el compromiso vital que en definitiva han de guiar su vida concreta singular. "La educación es una educación para una visión del mundo", nos lo indicaba en su presentación pedagógica el Cgo. Etcheverry Boneo hace ya treinta años. Porque ese Valor Absoluto no sólo inicia la jerarquía de valores sino que la hace posible ya que los elementos que integran esa Cosmovisión: Dios, el hombre y el medio natural y cultural, conformándose uno u otro como absoluto responden o tergiversan el orden de la realidad misma y en consecuencia siguen las exigencias de la naturaleza o desnaturalizan ya sea a Dios, al hombre, o al medio natural él mismo o cultivado por el hombre. De allí que de responder al orden metafísico, a las esencias de los entes que la metafísica presenta y a su naturaleza o principio de acción debemos jerarquizar colocando a Dios como Valor Supremo, al hombre como participante primero de su Ser, a las demás naturalezas bajo su égida y la de lo divino según respondan a lo que la recta razón advierta

(4) Cfr. ARCHIDEO, L. B. y VAZQUEZ, S. M., Educación y cogitativa, ponencia presentada en la Semana Tomista Argentina, Buenos Aires, 1974.

como más o menos valioso en sí; y a la cultura, si responde a este mismo orden (5).

Ética, normalidad existencial y educación

Ahora bien, no se trata —decíamos— de un actuar abstracto esencialista el del hombre, sino de un actuar existencial donde aparte de los principios y valores normativos fundamentantes se juega la opción constante y concreta frente a cada realidad, realidad circunstanciada en un tiempo y espacio, opción individual que **hace** a cada personalidad.

Para que se configure entonces la individualidad e identidad personal de cada educando aquí y ahora con las dimensiones de su naturaleza humana singular y social y del medio natural y cultural que lo circundan, la normatividad ética que la jerarquía de valores representa y por la cual el sujeto se mueve, requerirá que ese Absoluto sea Dios y no el sujeto ni el medio, y un Dios Ser Personal, inteligente, libre y Santo, pues sólo así podrá dar sentido no sólo inmanente a la temporalidad y espacialidad que el hombre concreto vive, sino que dará trascendencia a esa inmanencia —valga la paradoja—, la abrirá a lo trascendente sin desconocer sus límites y exigencias de arraigo temporal.

Y esto a través del orden de la naturaleza y de leyes positivas emanadas de esa ley natural y de Su Autoridad, puesto que la libertad humana decide por el Valer del Ser sólo ante Quien ejerció el acto de libertad suprema. "Sólo la Omnipotencia puede retomarse a Sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la libertad de aquel que recibe". Omnipotencia de Dios que es idéntica a su Bondad, porque al donarse totalmente hace libre al que recibe, mientras toda potencia finita hace dependientes, como dice Kierkegaard (6).

Pero el hombre, ser materio-espiritual, requiere un modelo como Ideal, como Valor Supremo que responda a su realidad existencial para que el orden sea satis-fecho existencialmente.

Como la historia nos lo muestra, la respuesta a esa exigencia existencial se dio. Ese Dios Personal se encarnó en Jesucristo: el modelo valioso único, absoluto; será su realidad divino-humana el Valor Absoluto para el hombre y los valores relativos lo serán en la medida en que participan de ese Valor Supremo y emanan de El o a El se dirigen.

Es la respuesta a la exigencia del deber ser humano que implica toda educación, donde con reduccionismos metafísicos, lógicos, epistemológicos o psicológicos podrá más o menos fundamentarse la educación del intelecto, pero no la educación ética existencial que exige un modelo

(5) Cfr. ETCHEVERRY BONEO, Luis María, *El Cristianismo frente a la actual cosmovisión: conocimiento, juicio, valoración y acción*, Buenos Aires, 1969, Pro-manuscrito y Pedagogía para una visión del mundo, Buenos Aires, 1969, Pro-manuscrito.

(6) KIERKEGAARD, Søren, *Diario*, 1846-47, 1017, VII, p. 181, Morcelliana, Brescia, 1962.

e Ideal Supremo, a la medida del hombre e imitable por él; debe el hombre-educando poder acceder a una jerarquía real y existencial que satisfaga sus ansias de conocimiento, libertad, belleza, afectividad, sensibilidad, personal y socialmente, que no utopice abstrayendo.

Ese deber ser del actuar humano debe presentarse como Ideal y la jerarquía de valores como lo que debe ser asumido por el educando. Y toda filosofía de la educación que no asuma la normatividad de la valoración dejará de fundamentar el quehacer educativo éticamente, esto es, inteligente y libremente, lo que es lo mismo, personalísticamente.

Normatividad del valor y pedagogía contemporánea

El panorama de las teorías del aprendizaje contemporáneas nos muestran en su casi totalidad esta no asunción de la normatividad del valor.

Bajo las aparentes diferencias subyace siempre un denominador común: el determinismo, cuyas raíces hay que buscar en la concepción del ser, conocer y actuar humanos, y más profundamente en la concepción de toda la realidad, concepción negadora del orden metafísico.

Determinismo positivista: es el que impregna las teorías del aprendizaje conductistas, de las cuales asistimos hoy a un reflorecimiento, sobre todo a través de la influencia de Skinner y su ideal de la "ingeniería de la conducta", al cual se llega por un rígida tecnología del aprendizaje. Y aquí se entiende "técnica" en sentido no análogo sino unívoco al concepto de técnica como manejo de la materia, en razón de que se considera al hombre como ser puramente material, cuyo ser depende, en su conformación, del ambiente.

El conductismo es una resultante típica de la visión del mundo norteamericana.

Tiene sus raíces inmediatas en el pragmatismo funcionalista de W. James, cuya "fisiología de la conducta" pretende operar la reducción de las funciones de conocimiento a procesos nerviosos, la voluntad a un "agregado de tendencias", el hábito a un puro automatismo, en fin, la unidad del yo a un mero sentimiento apropiativo.

Subyace en la Psicología de W. James todo el empirismo inglés y su materialismo atomista: la realidad es caos, no hay núcleo inteligible, entonces no hay conocimiento. El mundo queda como campo de la acción. La eficacia sustituye a la verdad.

J. Watson, el teórico del conductismo ortodoxo, por su parte, se limita a presentar el modelo de conducta E - R (estímulo - reacción), insistiendo en ocuparse sólo de "lo observable".

Ya no se habla de obrar o actuar humano, sino de conducta o "conductas", para indicar que se trata sólo de resultados exteriores y "pun-

tuales" de los cuales cabe una consideración "científico-experimental", donde por principio la libertad no entra como dato en el planteo de la conducta, ya que ella sólo tiene sentido a partir del reconocimiento de la interioridad.

En esta concepción no hay lugar posible para la consideración de la realidad del valor, que —como ya vimos— se constituye en su actualidad por el actuar libre y supone captación de una realidad jerárquica.

Determinismo funcionalista: el término "educación" a partir del conductismo, casi ha desaparecido. Aún lo usa John Dewey, pero en su doctrina también el hombre resulta un producto del medio, definido por la "actividad", que se constituye en un fin en sí misma.

Esa actividad constituye lo único "natural" en el hombre, pero no como un principio estructurante especificador, sino como una energía indiferenciada cuya determinación corresponde al hábito, que se engendra por imitación en el grupo social.

Por eso es la suya una educación para la democracia "entendida como un modo de vida" que toca a todas las esferas; lo decisivo es ahora el consenso social (el criterio de la mayoría), también en el orden del conocer: lo verdadero se trueca en "razonable" y con ello la libertad se desplaza de la voluntad hacia la inteligencia.

Este desplazamiento es la consecuencia "normal" de la ruptura con el orden real. Ya que no hay verdadera naturaleza, la acción precede y funda el conocer. Y la libertad es precisamente libertad de acción: exterior, vacía, horizontal, cuyos elementos fundamentales son: la eficiencia en la acción y la capacidad de cambio.

Los extremos se tocan: el Idealismo de Fichte, a partir del racionalismo cartesiano, había definido el mundo como "el material sensible del deber", es decir, de la acción. Pero para el funcionalismo no hay ya deber ser real —aunque se hable de la cooperación, el respeto a la ley, la contracción al trabajo— todos estos son valores que no preceden al acto sino que surgen de la calificación social (reprobación o aprobación) del mismo.

No hay ya principios ni fines naturales y el papel de la educación se limita a guiar al sujeto para que advierta los resultados sociales de sus actos. Se trata desde ya de "hechos" o datos no sujetos a posible norma moral absoluta.

Determinismo social: viene fundamentado teóricamente a partir de la doctrina de Dewey, a la que nos referimos ya. Agrega a ella el punto de partida de lo que podríamos llamar "la sociología comparada" que es usada para probar la relatividad del ser, conocer y hacer humanos. De allí los reiterados estudios sobre los grupos primitivos en los cuales se pretende encontrar el sucedáneo de la naturaleza humana, cuya po-

sibilidad de búsqueda se ha anulado ya por la negación misma de lo universal.

Tanto para Georges Mead, Margaret Mead, K. Lewin, R. Linton, en cada caso con distintos matices, el medio social es entendido como causa de las estructuras subjetivas. En este sentido se habla de un determinismo socio-cultural en el cual la sociedad hace al hombre y cada hombre es según el medio social en que se desarrolle.

La libertad no halla lugar porque por un lado se ha negado la naturaleza humana, y por otro se ha elevado la situación social de hecho a constitutivo de derecho. La moral se hace costumbre y el conocimiento, consenso social.

Los valores que se ponen son en cada caso parcialmente distintos: será el cambio por el cambio, la formación de la conciencia crítica, el compromiso social, el diálogo vacío o la adaptación al ambiente. Aparentemente opuestos, nacen de una fuente común.

Determinismo bio-psíquico: la educación — lugar de síntesis de las ideas de una época — ha acusado también la influencia del psicoanálisis, con su negación de toda dimensión espiritual en el hombre.

Ahora es el inconsciente — energía sexual — el lugar donde se gestan los conocimientos, las valoraciones, decisiones.

Desde este ángulo educar es posibilitar la liberación instintiva "por caminos viables".

Hoy, el psicoanálisis se pone como instrumento del marxismo y resulta de su síntesis la fórmula de "educación para la liberación". Vale decir: cuando el hombre se ha vaciado de su propio ser y del ser de lo real, en ese vacío se instala la conciencia crítica y su nuevo ideal: la negatividad total.

La liberación es así la esclavitud en la finitud vacía.

Ya Wilhelm Reich había visto la "utilidad de una educación sobre los principios psicoanalíticos, que por medio de la negación de la familia y la norma moral hiciera posible la mentalización" temprana.

Pone como fin el principio de autonomía, que es en realidad una liberación de toda ley natural.

En el psicoanálisis el intelecto pertenece a la instancia represora: no abre a una verdadera realidad. El conocimiento es ahora acceso a lo inconsciente, y por ende, el obrar moral queda descalificado y en su lugar se pone la sublimación. La libertad es asunción de lo inconsciente.

Con estos elementos la praxis marxista, consume la desintegración del hombre y con ella cierra la posibilidad de cualquier libertad.

Determinismo estructural: tiene su inicio en nuestro siglo con la escuela de la Forma. Surgió en contra del asociacionismo, reivindicando el carácter de totalidad inmediata de la percepción. Pero se quedó en la forma vacía, no explicó por qué una totalidad se presenta como tal.

Todas sus leyes se resuelven en la inmanencia de los procesos. La ley del equilibrio viene a sustituir la finalidad, porque faltaba el verdadero principio configurador de lo real: lo inteligible-esencial, que en cuanto captado deviene "significado" (objeto propio de la cognitiva).

Nuestra cultura asiste a la culminación del vaciamiento de ser, por tanto de significado y de finalidad, en la corriente estructuralista en sus múltiples expresiones: con su formalismo extremo, sui generis, que tiene sus raíces en el kantismo y en el positivismo lógico-matemático y se encarna primeramente en la Antropología cultural —con Levy Strauss— y en la lingüística.

En el campo de la Psicología, se trata del hallazgo de "estructuras", condicionadoras de los contenidos.

Paul Ricoeur ha caracterizado el estructuralismo como una forma extrema del agnosticismo moderno, donde hay "un vacío de sentido en el sentido, a cambio de una superinteligencia de las sintaxis".

En educación, el estructuralismo es el vacío de contenidos y valores, al cual se llega por la pretendida demostración de que el espíritu humano, aun en sus manifestaciones más libres, está constreñido por rigurosos determinismos de los cuales el hombre no tiene conciencia. Los contenidos son sólo oportunidad de hallar las estructuras: conjuntos de relaciones observables en una sociedad dada.

Las estructuras —que son inconscientes y en cierto sentido "a priori" para el sujeto— son las que engendran los motivos del actuar.

No hay por lo tanto aquí tampoco lugar para el ejercicio del intelecto —porque no hay esencias— ni de la libertad —porque no hay bienes concretos elegibles libremente (7).

Todos los ismos reduccionistas, y a la postre deterministas, al negar el acceso al valor por la libertad rompen el orden interno de la personalidad primero natural y luego cultural, porque antes rompen el de la noción de naturaleza misma y de cultura objetiva también, y el educando entonces tendrá que habérselas con una anarquía (contra-principios) que desbaratará su legítima exigencia de identidad integral,

(7) Cfr. ARCHIDEO, L. B., VAZQUEZ, S. M. y CANALI, L. E., *Jornadas de Estudio crítico de las actuales teorías del aprendizaje. Fundamentos para una teoría realista del aprendizaje*, La Falda, Córdoba, 1975.

pues el orden exterior natural y cultural es el que hace posible el interior, y nunca podrá desde su interioridad obrar con verdadera libertad ordenándose a una jerarquía (conducción-a-principios).

Solo si la jerarquía de valores se hace presente al educando como motivante participante del fin de su actuar donde él mismo asume con libertad el principio de su propio actuar, advertido éticamente, tendremos personalidad, identidad integral, habremos educado.

LILA B. ARCHIDEO



¿EXISTE ALGUNA ADVOCACION MARIANA QUE SEA PARTICULARMENTE PROPICIA A LOS MATEMATICOS?

"Sans les mathématiques, on ne pénètre point au fond de la philosophie; sans la philosophie, on ne pénètre point au fond des mathématiques... sans les deux on ne pénètre au fond de rien".

LEIBNIZ

El notable mariólogo contemporáneo R. P. Gabriel María Roschini O.S.M. considera que los tres grandes coeficientes para una Mariología seria y sólida son: documentación amplia, razonamiento vigoroso y prudencia sistemática (1).

En las líneas que siguen se ha procurado hacer un ajuste cuidadoso y constante a esta sencilla pero importante regla. En efecto, no se trata de hacer alabanzas sin fundamento ni exageraciones de tipo alguno. Dice San Buenaventura: "Bástanle, a la Virgen, las dignidades que le ha comunicado su Hijo, en las que sobrepasa todas las humanas alabanzas y devociones; no necesita de nuestra mentira la que está tan llena de verdad" (2).

Asimismo, advierte el Cardenal Cayetano: "Estriba, varón verdaderamente devoto y docto, en alabanzas bien fundadas" (3).

Por eso, todo lo que se pueda decir o escribir acerca de este particular asunto, deberá estar comprendido dentro de la más cuidada ortodoxia en lo que hace al culto de hiperdulía, y por lo tanto, no salir de los seis aspectos del mismo, a saber:

(1) Roschini, O. S. M., Gabriel María, *La Madre de Dios, según la Fe y la Teología*, 2 vol., Ap. de la Prensa, Madrid, Vol. I, 1962, p. 8.

(2) "Sufficiunt enim Virgini illae dignitates quas sibi Filius communicavit, in quibus superexcollit omnes humanas laudes et devotiones; qui non indiget nostro mendatio, quae tantum plena est veritate" (In III Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3; Op. 3, 686). Cf. Roschini, op. cit., Vol. 1, p. 7.

(3) "Siste, vir vere devote ac docte, in laudibus ratione fultis!" (In III, q. VII, a. 10). Cf. Roschini, op. cit., Vol. I, p. 7.

- Culto de veneración, por ser Madre de Dios.
- Culto de amor, por ser Madre de los hombres.
- Culto de gratitud, por ser Corredentora.
- Culto de invocación, por ser Dispensadora de todas las gracias.
- Culto de imitación, por ser Santísima, y
- Culto de esclavitud, por ser Reina de cielos y tierra.

Pero, por otra parte y siempre que se mantengan los límites antedichos, es lícito venerarla de todas las maneras posibles. A ese respecto, valga citar al Cardenal Pedro de Bérulle, que dice: "Yo os venero de todas las maneras que puedo, según Dios, y debo, según vuestra grandeza" (4).

En cuanto a por qué y cómo se debe invocar a María, el mismo Padre Roschini explica la razón en una reflexión excelente: "...porque es muy digna de nuestra confianza, la más digna después de Dios". Y explica: "Una persona se gana toda nuestra confianza cuando tiene estas tres condiciones: 1) cuando SABE, es decir, cuando conoce bien, comprende todas nuestras necesidades; 2) cuando PUEDE concedernos su ayuda; 3) cuando QUIERE, de hecho, ayudarnos. Esta persona es María precisamente: Ella sabe, Ella puede, Ella quiere ayudarnos. ELLA SABE ayudarnos porque nos ve a todos en Dios, ELLA PUEDE ayudarnos porque es omnipotente ante Dios, ELLA QUIERE ayudarnos, porque nos ama en Dios. Ella, en otros términos, tiene la visión de todas y cada una de nuestras necesidades en su inteligencia, la compasión en el corazón, y el poder en las manos" (5).

De manera que, en definitiva, es conveniente hacer la distinción de lo que se ha dado en llamar "verdadera" y "falsa" devoción, para mantenerse siempre dentro de la primera, evitando cuidadosamente la segunda. Quien más se distinguió en dirimir este asunto fue el arcediano de Evreux, Enrique M. Boudon. Considera que el criterio y la norma que hay que seguir es el sentimiento universal de la iglesia creyente y viviente, esto es, "sentire cum Ecclesia". Boudon, que se caracterizó por su ortodoxia frente a los jansenistas, establece: "Si miramos cómo trata la Iglesia a la SS. Virgen y aprendemos de su uso universal cómo debemos tratarla nosotros, jamás nos alejaremos de la verdad, y la devoción que alimentaremos hacia Ella no será falsa ni indiscreta, sino verdaderísima y según toda regla" (6).

A esto se podría añadir la doctrina que expone el R. P. Crasset S. J., el cual distingue ocho grupos de "falsos devotos" y, deteniéndose en las dos clases de devoción: exterior e interior, indica que ésta con-

(4) Cf. Roschini, op. cit., Vol. II, p. 383.

(5) Cf. Roschini, op. cit., Vol. II, p. 350.

(6) Cf. Roschini, op. cit., Vol. II, p. 391.

siste en siete actos: honrarla, amarla, darle gracias, invocarla, confiar en Ella, imitarla y servirla, que coinciden con lo señalado anteriormente, siempre que se considere que invocarla y confiar en Ella consisten en un solo acto, cuando hay fe suficiente (7).

Teniendo presentes todas estas consideraciones, se pasará a examinar la cuestión de si los matemáticos como tales (haciendo abstracción de cualquier otra característica), tienen alguna advocación particular para invocar a la Santísima Virgen o, usando términos más corrientes, si, entre las muchas advocaciones y prerrogativas de la Virgen Madre, hay alguna por la que se la llame o considere Reina de los matemáticos o Patrona de las Ciencias Matemáticas.

Siempre hubo la costumbre de que los diversos gremios eligieran algún santo como Patrono que los guíe en sus actividades particulares. En ese sentido, el Patrono de los matemáticos es el Beato Jordán de Sajonia O. P., que fue, también, matemático (8). Pero no menos antigua es la costumbre de elegir, además, alguna advocación de la Virgen María (que, no obstante, es UNA SOLA), para considerarla como Reina y Madre en cada devoción particular.

* * *

Así, pues, se examinará, en primer lugar, si es posible y, en caso de serlo, si además es conveniente y, finalmente, si sería necesario que los matemáticos tuvieran alguna advocación mariana que les fuere en especial propicia.

—Es POSIBLE, en la misma medida que los pueblos, las naciones, a veces grupos de naciones o regiones enteras, los gremios y asociaciones y hasta los hombres, como familias o bien individuos, tengan y hayan tenido alguna advocación particular como Patrona. E. g. los pueblos del Plata (Argentina, Paraguay, Uruguay), a la Santísima Virgen de Luján. Las naciones todas, e. g. Nuestra Señora de Vladimir lo es de Rusia, Nuestra Señora de Zosé, de China; Nuestra Señora de la Caridad del Cobre para Cuba; Nuestra Señora de Lavang para Indochina (Viet-Nam), y así todas las otras naciones, libres o no.

Otras veces es una sola nación, que en distintas circunstancias de su historia conserva varias advocaciones como patronazgo, e. g. España, en la que se dice: "El Pilar nos dio la Fe, Covadonga la Patria y Guadalupe el Imperio".

En ocasiones, a la inversa, una sola advocación es Patrona de varias naciones, como Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac, que es Patrona de Hispanoamérica (también de Méjico en particular y de los cabildos mejicanos posteriormente).

En cuanto a los gremios, son numerosísimas las advocaciones: desde las Generales de los ejércitos de diversas naciones, pasando por las de cada arma en especial (el Carmen, de la Marina de Guerra es-

(7) "La véritable devotion envers la S. Vierge". Cf. Roschini, op. cit., Vol. II, p. 396.

(8) Cf. Rev. "Roma", Buenos Aires, 1972, núm. 25, pp. 50-53.

pañola, la Inmaculada, de los veterinarios militares, etc.), hasta las varias Patronas de pescadores en muchas regiones, y casos muy particulares como Nuestra Señora de las Gracias, Madonnina de Castellazzo, Patrona de los motociclistas.

Finalmente, agrupaciones más restringidas de hombres, como el Cabildo de Tucumán, cuya Patrona es Nuestra Señora de las Mercedes, o las Patronas de diversas familias y hasta el caso de individuos, según consta en diversas medallas encontradas, por ejemplo bizantinas (9).

Por lo tanto, será posible que también el gremio de los matemáticos tenga su Patrona particular.

—Pero se deberá observar que no sólo es posible, sino también CONVENIENTE, y esto, porque les es menester una Patrona y Protectora en tres aspectos principales: a) por los errores generales que pueden cometer, como aquellos de orden filosófico a los que se ha arribado por vía de las Matemáticas; b) por los errores particulares en la labor concreta y específica de lo matemático, y que no pocas veces han desembocado en los anteriores; c) por la particular y muy especial tentación de caer en la soberbia, a la que están sujetos como a un peligroso "talón de Aquiles" los que cultivan estas ciencias.

—Y de aquí se sigue de inmediato que no sólo es conveniente, sino realmente NECESARIO que cuenten con una Protectora en particular, puesto que aquellos errores y aquella soberbia señalados no son solamente posibilidad o simple tentación, sino que de hecho se han dado y se dan, como el formalismo o el neointuicionismo kantiano en el campo de lo filosófico, como los transfinitos cantorianos en el campo matemático y como la soberbia cotidiana en todos, pasando desde un Russell, hasta aquellos que usan el pseudónimo colectivo de Nicolás Bourbaki.

Con lo que se ve que, siendo posible y conveniente, se concluye de inmediato en la necesidad de una advocación tal.

Mas, ¿a quién le corresponde nombrar o determinar cuál es esa advocación? En este aspecto, si se considera el caso de otros patronatos, se verá que el origen es muy diverso, a saber:

- Unas veces ha sido el mismo Papa, e. g. fue S. S. Pío XII quien nombró a la mencionada Patrona de los motociclistas el 11/II/1947 (10).
- Otras, un conjunto de personas, e. g. el 26/V/1757, los cabildos de Méjico, para conseguir que termine una peste, juraron por Patrona a la Virgen de Guadalupe.

(9) Robles Dann, Fernández-Figares S. J., *Año Mariano*, Ap. de la Prensa, Madrid, 1958 (passim).

(10) A. A. S., 39, 221.

— Finalmente, en otras ocasiones, fue una disposición de orden civil, e. g. el Decreto-ley de S. M. Dn. Carlos III, del 16/1/1761, proclamó a la Inmaculada Concepción como Patrona de todos sus Reinos en España e Indias.

Y, en el caso de los matemáticos, les corresponderá a ellos mismos —a aquellos que tengan Fe y devoción a la Virgen— encontrar cuál es su Patrona. Ella, la Madre de Dios y de los hombres estará esperando a sus hijos y ellos con el instrumento de la Lógica (que las Matemáticas son una 'tautología' de la Lógica), deberán hallar a su Madre, en alguna de sus advocaciones, como Patrona y Protectora particular y propia.

Resta aclarar, solamente, si la búsqueda de conocimientos, el estudio y la investigación matemáticos, que son en realidad bienes temporales, podrían ser solicitados o colocados bajo el patrocinio de la Virgen. A este respecto, el ya citado Padre Roschini lo aclara al ocuparse de la doctrina de la Distribución de las gracias todas: "...Con el término 'gracia' designamos todo lo que, por su naturaleza, tiende directa o indirectamente a producir, conservar y perfeccionar en el hombre la vida sobrenatural... la gracia habitual... las virtudes infusas... los Dones del Espíritu Santo... todas las gracias actuales... y también entendemos los bienes temporales considerados en orden a la vida eterna, porque bajo este aspecto también ellos pueden designarse con el nombre de gracias" (11).

Y en el siglo X, Juan el Geómetra, considerando la misma doctrina, saluda así a la Virgen Distribuidora de todas las gracias: "Ave, seguridad de los que están en pie, recuperación de los que han caído... Ave, casa de las gracias divinas, aula regia de la Trinidad, en la que están escondidos los tesoros de todos los bienes, ... y, por decirlo así, en una palabra: Ave, oh Señora de todos los bienes, oh Señora de entrambos órdenes (el mundo visible y el invisible), que dispensas todo a todos, a quien quieres, como quieres, cuanto quieres y lo que quieres" (12).

* * *

Sin perder de vista todo lo considerado anteriormente, se procederá a buscar la advocación que con más justeza se identifique como Patrona de los matemáticos. Se buscará entre las advocaciones ya conocidas, porque sería osado el pretender acuñar un nuevo título que, aun con la mejor buena voluntad, sería pretencioso y se alejaría de los tres puntos de aquella regla mencionada al principio: "Documentación amplia, razonamiento vigoroso, prudencia sistemática".

Seguidamente se deberá examinar si el título buscado está dado en forma implícita o bien en forma explícita: es casi inmediato el con-

(11) Cf. Roschini, op. cit., Vol. I, p. 564.

(12) Serm. in Deipara Annunt.: PG. 106, 846. Cf. Roschini, op. cit., Vol. II, p. 595.

cluir que no está dado en forma explícita. En efecto: no se conoce ninguna advocación tal como podría ser "Señora de los matemáticos" o "Reina de las Matemáticas" (que esta última, más bien, se emplea comúnmente para designar a la Aritmética o a la Teoría de los números). En una primera instancia podría parecer que "Sedes Sapientiae" fuera el título apropiado, pero si se observa que él le conviene por ser Madre de la Sabiduría Encarnada y, aun considerando el término "Sabiduría" en sentido consecuente, no se conforma al saber como bien temporal precisamente. Y, si todavía se extiende a un sentido acomodaticio, resulta demasiado general y, para el caso, aplicable a cualquier ciencia. De manera que la advocación no está dada en forma explícita. Por lo tanto estará implícitamente en alguna de las ya existentes; ello se conforma, además, a lo dicho anteriormente: les corresponderá a los matemáticos encontrar a su Patrona propia.

A partir de este punto se deberá cuidar, además de todo lo antedicho, cualquier clase de subjetividad, para evitar la adjudicación de Patrona de los matemáticos a alguna advocación a la que se tenga particular devoción. Por ello, y porque parece el camino más directo, convendrá determinar el significado más profundo de lo que son las Matemáticas, el término y concepto más sutil que las caracterice apropiadamente, su esencia más simple en la medida de lo posible. Dicho concepto deberá estar presente en todas las ramas matemáticas, en los métodos que usa, en su desarrollo, en fin, en todo lo que es matemático; pero deberá estar en el ámbito de lo filosófico, pues, como observa Leibniz: sin la Filosofía no se puede profundizar en las Matemáticas (13). Una vez encontrado, deberá verificarse si existe alguna advocación que lo contenga, y en caso contrario se buscará profundizar más en el mismo sentido... hasta encontrarlo o desistir; con respecto a esto, el Padre Castellani dice, en una obra recientemente publicada: "Las obras que uno pugna escribir y no salen, es porque no existen: son imaginación y no realidad" (14).

El concepto más evidente e inmediato que caracteriza a las Matemáticas es la exactitud. Ciencia exacta es el nombre que más comúnmente se le da. No solamente los matemáticos, sino también las personas ajenas, el hombre común, la concepción popular, adjudican la exactitud, lo exacto, a lo matemático. Pero no existe ninguna advocación tal como "Nuestra Señora de la exactitud" o bien: "Reina de lo exacto", o título parecido alguno. De manera que se deberá buscar un sentido más profundo para lo que es la exactitud, lo exacto.

¿Qué es, pues, la exactitud? Es la coincidencia entre un hecho y el momento en que se supone que debería acontecer. Es la coincidencia entre un objeto y su supuesta medida en un instrumento cual-

(13) Leibniz, G.W., *Opusculi et fragmenta inedita*, L. Couturat, Alcan, París, 1903, p. 348.

(14) Castellani, Leonardo, *Jacinto Verdaguier, pbro.*, Penca, Buenos Aires, 1975, p. 65.

quiera empleado. Es la coincidencia entre un resultado y el valor que se supone que debería obtenerse para el mismo... pero el concepto de coincidencia no basta, pues todo ello siempre significa algo relativo y dinámico: un suceso es más o menos exacto según su aproximación al momento en el que se supone que debería acontecer. Una medida es exacta en mayor grado que otra si se acerca con mayor aproximación al objeto medido. Un resultado se acerca a una mayor exactitud en la medida que se acerque al valor que se supone que debería tener. Hay algo dinámico, hay un movimiento, en el sentido de acercarse a una mayor exactitud, y por lo tanto hay algo relativo: algo es más exacto, relativamente a otro que era menos exacto. Algún autor (15), considera, al contrario, que las Matemáticas se caracterizan por lo dinámico: ello por el concepto equivocado de que el matemático "crea", y en realidad se trata de un descubrimiento (inventio). Lo dinámico está en la búsqueda, en lo previo a la verdad matemática, en lo "pre-matemático", se podría decir. Pero acá se trata de la exactitud en sentido absoluto y, entonces, al hacer abstracción de lo relativo se deberá, también, hacer abstracción de lo dinámico.

Entonces, lo exacto, la exactitud, en sentido absoluto, será lo estático, lo equilibrado: el equilibrio. El movimiento hacia una mayor exactitud se detiene precisamente cuando se ha llegado a la exactitud absoluta: un suceso será absolutamente exacto cuando haya un equilibrio entre el mismo y el momento en que acontece; una medida será absolutamente exacta cuando haya un equilibrio entre la misma y la expresión de su valor; un resultado será absolutamente exacto cuando esté equilibrado consigo mismo, ya sin ninguna relatividad, sin movimiento, sin dinamismo, estático: equilibrado. Y, finalmente, el movimiento hacia una verdad matemática se detendrá cuando se haya llegado a dicha verdad, que permanecerá estática, en equilibrio. Pero las Matemáticas son el conjunto de esas verdades y, por lo tanto, tienen esa característica: el equilibrio.

Pero este equilibrio no podrá estar fundamentado en el del primer grado de abstracción, el equilibrio físico (no separado de la materia y móvil); ni en el del segundo grado de abstracción, el equilibrio matemático (no separado de la materia e inmóvil), sino en el del tercer grado de abstracción, el equilibrio metafísico (separado de la materia e inmóvil): del acto entitativo, del acto estático (16). Allí se fundamenta este concepto de equilibrio considerado en estas líneas. De manera que el último concepto a que se arriba es el del equilibrio: EL EQUILIBRIO ES LO MATEMÁTICO; LO MATEMÁTICO, EN ESENCIA, ES EL EQUILIBRIO.

* * *

Antes de señalar los distintos aspectos que corroboran la identidad entre lo matemático y el equilibrio (tomado, éste, en su sentido

(15) De Lorenzo, Javier, *Introducción al estilo matemático*, Tecnos, Madrid, 1971, p. 35.

(16) Gardeil O. P., Ambroise, *Métaphysique*, Ed. du Cerf, París, 1952, p. 112.

más profundo), es conveniente mostrar que esto ya fue considerado anteriormente, aunque no en este preciso enfoque.

Basten dos ejemplos, relacionados entre sí:

San Alberto Magno, el Doctor Universalis, al ocuparse (en su "Marial") de los conocimientos que habría tenido la Santísima Virgen, admite, citando a Aristóteles, que las Matemáticas "no tienen movimiento" (17), esto es, implícitamente, que se caracterizan por lo estático, por el equilibrio. Y, efectivamente, el Filósofo las considera así (18). De modo que, empleando la terminología aristotélica, la entelequia (19) de las Matemáticas, o de lo matemático, es el equilibrio.

Seguidamente, se señalarán diversos aspectos donde concretamente se verifica que lo matemático está conformado por el equilibrio y que es, en última instancia, equilibrio.

Y en primer lugar se consideran las ecuaciones, tan ligadas a lo matemático que sin ellas el desarrollo de las Matemáticas habría sido y sería imposible. En ellas se manifiesta acabadamente el equilibrio de lo matemático. Antes de considerar las ecuaciones en sí, conviene recordar que el principio supremo del ser es el principio de identidad (20). Como comenta Le Masson, el principio de identidad no es una tautología tal que: A es A; él une nociones que se distinguen, al menos, por una distinción de razón. Bajo su forma positiva se refiere ante todo a la esencia, a la quiddidad o natura de las cosas. La identidad de los números se llama igualdad (21). Dejando de lado las igualdades tautológicas ($N=N$), se pueden distinguir dos especies de igualdades: igualdad formal e igualdad material. La igualdad formal expresa la identidad real de dos números distintos uno de otro por una distinción de razón; pueden ser numéricas o literales (algébricas). La igualdad material o ecuación expresa la identidad accidental de dos números llamados miembros, formalmente distintos, donde, por lo menos, uno de ellos es necesariamente vago (indeterminado) por contener incógnitas. Los números, indeterminados o no, que colocados en lugar de las incógnitas transforman la igualdad material en igualdad formal se llaman raíces de la ecuación.

Considerando las ecuaciones en particular (puesto que, mediante las raíces, se pueden transformar de igualdades materiales en formales) se observa en ellas el equilibrio entre sus miembros, que se mantiene

(17) San Alberto Magno, *Marial*, Emecé, Buenos Aires, 1948 (Cuestión CIV, 5, pp. 391-392).

(18) *Met.*, VI, 1, 1026a; 13-16.

(19) *Fís.*, III, 1.

(20) Garrigou-Lagrange O. P., Reginald, *Le Sens Commun*, 2a. parte, cap. 1, 1, 2, 3; cit. en Le Masson (cf. nota 42).

(21) Conviene recordar acá lo que observa Garrigou-Lagrange, citado en nota 7, p. 24, de la obra de Le Masson (nota 42), en el sentido de que "la mayor parte de los filósofos de las Matemáticas han desconocido la verdadera noción de igualdad, en razón de su concepción kantiana del principio de identidad".

constantemente mientras se realizan substituciones de todos los tipos con y e n t r e sus diversos términos, hasta el extremo de que una ecuación deja de ser cierta o verdadera (deja de ser ecuación) si se rompe ese equilibrio. Y a la inversa, se puede cambiar como se quiera el aspecto de una ecuación, pero a condición de mantener su equilibrio para que permanezca válida. Y aunque el origen de los términos "ecuación" y "equilibrio" es el mismo, etimológicamente, esto también se cumple cuando se trata de inecuaciones (Teoría de la desigualdad), donde aparentemente habría un desequilibrio, y sin embargo se trata de desigualdades en las que se mantiene constantemente el equilibrio y que dejan de ser válidas aun en el caso de trocarlas en igualdades, porque se rompe el equilibrio. Junto a esta Teoría existen otras dos: la de las congruencias (o Teoría de la divisibilidad, debida a Gauss) y la Teoría de potencias perfectas, que partiendo de los resultados de las operaciones inversas, resultan sumamente fecundas para el c o n o c i - miento de los números en Aritmética superior o Teoría de los números.

De las congruencias se podría decir lo mismo que se observó acerca de las ecuaciones: se les puede dar un trato análogo a éstas, manteniendo, dentro de sus reglas específicas, un acabado equilibrio entre sus miembros. Asimismo en el caso de las potencias perfectas (22).

Con lo que se ve que lo matemático, en las ecuaciones, no es "lo igual", precisamente (aunque etimológicamente signifiquen lo mismo), no es lo confrontado, lo coincidente (puesto que eso se puede considerar también en inecuaciones, congruencias, potencias perfectas), sino, buscando un término y concepto más profundo y significativo, es lo equilibrado: el equilibrio. Y sin ecuaciones, se podría decir, no hay Matemáticas... sin equilibrio, no hay Matemáticas.

En segundo lugar se considerarán los métodos matemáticos, comenzando por el método indirecto o de reducción al absurdo: Dada una cierta premisa, se emplea otra opuesta o notoriamente falsa y se demuestra "ab absurdo", es decir haciendo uso del desequilibrio de la segunda, la veracidad de la primera. Es evidente que la conclusión absurda proviene de alguna ecuación donde no se conserva el equilibrio entre sus miembros. Este método, considerado el de uso más antiguo entre los matemáticos, junto con la argumentación similar (pero donde el desequilibrio es más evidente aún), debida al Padre Saccheri (en: "Euclides ab omni naevo vindicatus"), son métodos exclusivamente matemáticos, no tienen parangón ni similar en otras ciencias, y ello precisamente porque se basan en el equilibrio y la consecuencia (absurdo) de romperlo. De modo tal que se podría decir que lo opuesto a equilibrio en Matemáticas, es lo absurdo. Si lo matemático no fuera el

(22) En el campo de las potencias perfectas existe una pequeña obra, poco conocida, en la que, dejando de lado ciertos aspectos pueriles, hay algunas observaciones y especulaciones de cierto interés: Vital Murillo Esquivel, *Algo de Matemáticas*, Imprenta Nacional, San José (Costa Rica), 1921, pp. 14 ss. y 28 ss.

equilibrio, entonces existiría algo contrario a lo absurdo, que sería lo cierto, lo veraz, lo demostrado; pero lo absurdo está representado, en última instancia por una "ecuación" llamada absurda o imposible, es decir, una ecuación tal cuyos miembros no pueden ser iguales de ningún modo, ni con ningún valor puede transformarse en igualdad formal: no es una ecuación, sino en todo caso (valga el término) una "desequación" más que una desigualdad, y el único término para un concepto posible de expresarla es el desequilibrio. Y si lo absurdo es el desequilibrio, (lo no-matemático), su contrario es el equilibrio: lo matemático.

Pero también otros métodos, comunes a otras ciencias y a las Matemáticas, se caracterizan y distinguen por el equilibrio cuando son aplicados a lo matemático, a saber:

Los métodos de análisis y síntesis, al aplicarlos a lo matemático, se compenetrán tan notablemente que en muchos casos no son claramente distinguibles entre sí: aplicándolos a algún teorema o problema geométrico, por ejemplo, basta con usar una sola figura para ambos; o aplicándolos a alguno algebraico, las sucesivas ecuaciones deducidas para uno de ellos se transforman en las del otro por el simple proceso de invertir las en su orden (que, en ocasiones, se opte por uno u otro, por razones de facilidad, simpleza o elegancia, no significa que el otro no sea realizable). Dicha compenetración no acontece en las otras ciencias y bien se puede traducir por el término y concepto de equilibrio, porque sólo en las Matemáticas se da así, y no hay otra forma mejor de expresarla.

Otro tanto se podría decir del método de la analogía, que a diferencia de la empleada en las otras ciencias, en el ámbito de lo matemático tiene esa particularidad que confirma lo expresado acerca del equilibrio: en particular se nota esto, más nítidamente, en una de las más importantes aplicaciones de la analogía: el transporte de problemas y teoremas desde el plano hasta otra superficie o hasta el espacio.

Asimismo el método de investigación y demostración debido a Plücker, que se acostumbra llamar de "numeración de las constantes", y que se fundamenta en el equilibrio que debe haber entre el número de ecuaciones que representa algún ente matemático y el número de sus constantes, el cual debe ser el mismo (o mejor, para usar una terminología más precisa valga insistir: deben estar en equilibrio, pues a veces el simple concepto de igualdad no basta para expresarlo), verifica, también, lo expresado anteriormente. Esa condición para que el caso se pueda considerar determinado es, simplemente, una condición de equilibrio (23).

Y el método de la inducción, que es el ordinariamente usado en

(23) Loria, Gino, *Metodi matematici*, Hoepli, Milano, 1935 (Libro primo).

las Ciencias Naturales, cuando se aplica en Matemáticas tiene la particularidad de expresar un equilibrio. No resulta evidente esto, al menos en una primera instancia, pero si se examinan las particularidades que tiene en su faz matemática, se considerará que así es, en efecto. El método, llamado también de inducción completa consta de dos partes: 1. — Demostrar que una aseveración dada es válida para cierto número natural pequeño (no siempre es necesario que sea la unidad, como generalmente se cree, y a veces ni siquiera tiene sentido tomar un valor unitario). 2 — Demostrar que si dicha aseveración es válida para algún otro número natural mayor o igual que el tomado antes, también será válida para el siguiente. Esto, sólo, sirve para afirmar que la aseveración será válida para **todo** número natural mayor que el primero que se tomó.

Sin embargo, debe evitarse el hacer una analogía común que lleve a sacar conclusiones erradas. Este error puede ser tan común que matemáticos tan grandes como Leibniz o Fermat cayeron en él, y consiste en considerar la sucesión de los números naturales prescindiendo de la característica de equilibrio que se ha señalado antes. G. Loria (24), lo señala así: "... admitir que el conjunto de los números naturales sea un todo homogéneo, mientras que, en realidad, cada uno de sus elementos goza de propiedades que lo diferencian de todos los otros". El conjunto de los números naturales no es un todo homogéneo, en efecto, y por lo tanto no hay igualdad de propiedades entre sus elementos; entonces dichos elementos son heterogéneos en dichas propiedades, pero con una cierta característica que relaciona a cada uno con el posterior (o bien, el anterior), por la cual es posible aplicar la inducción completa (y de manera tan diversa, que es útil tanto en la Aritmética, el Álgebra, la Teoría de los números, como en la geometría y las geometrías n -dimensionales, así como demostraciones, para resolución de problemas o bien para descubrir conjeturas defectuosas) (25).

Pero dicha característica: la relación de propiedades entre cada dos términos sucesivos del conjunto de los números naturales, al no expresar una homogeneidad, ni tampoco una heterogeneidad total, solamente se puede explicar como un equilibrio existente entre cada número natural y el siguiente (o el anterior), equilibrio de propiedades, que precisamente es lo que denota el aspecto matemático de este método de inducción (completa, por lo tanto). No se trata de forzar los términos, y menos aún los conceptos, pero lo que no es homogéneo, ni totalmente heterogéneo, tiene que ser lo equilibrado. Y siendo el meollo de la inducción matemática (lo que la diferencia de la inducción en otras ciencias, dándole un carácter único), nuevamente se comprueba que lo matemático es el equilibrio.

(24) Cf. Loria, op. cit., Libro I, cap. III, p. 18.

(25) Sominsky, I. S., *El método de la inducción matemática*, Limusa-Wiley, México, 1972 (passim).
Golovina L. I. - Yaglom I. M., *La inducción en Geometría*, Limusa-Wiley, México, 1972 (passim).

Por otra parte, las aplicaciones de una rama matemática a otra, sea la aritmética geométrica, las aplicaciones del número a la Geometría, el Análisis matemático a la Teoría de los números, las aplicaciones geométricas de los números complejos, la aplicación de cuestiones estereométricas al plano, etc., etc., señalan un equilibrio entre las distintas ramas matemáticas, hasta el extremo que, exagerando, en los tiempos actuales se acostumbra decir "la Matemática", en vez de "las Matemáticas"; y esto viene, precisamente, de identificar demasiado las distintas ramas o ciencias matemáticas entre sí, mientras que su relación es, simplemente, un equilibrio: ni un extremo que haga llamarlas "la Matemática", ni una separación como la que existe con las demás ciencias, solamente el término medio, el equilibrio.

Dicha apreciación se funda, hoy, en la noción de estructura, que a su vez es el fundamento de las matemáticas modernas. Pero la estructura es una forma de verificar el equilibrio ya señalado. Obsérvese, e. g., lo que expresa un autor contemporáneo (Vidal A.): "Toda la matemática moderna reposa sobre la noción de estructura; es más, es esta noción la que precisa y da unidad a este calificativo de "moderna". En las diversas teorías matemáticas se trata de objetos mentales intuitivos o deducidos de la experiencia, sobre los que se establecen unas relaciones operativas. Dos teorías con objeto y operaciones totalmente distintas pueden, sin embargo, tener en común las propiedades formales de esas operaciones, de tal manera que, si atendemos a esas propiedades, las dos teorías pueden considerarse casos particulares de una sola en la que se postula que sobre unos objetos indeterminados se establecen unas operaciones con ciertas propiedades. En este caso diremos que las teorías tienen la misma estructura. La estructura, por tanto, queda definida por las propiedades de las operaciones que se establecen sobre objetos indeterminados" (26).

Finalmente, y abreviando, se considerará el equilibrio en algunos aspectos particularmente de las Matemáticas. Lo que sigue se podría extender a todas las ramas o "ciencias" matemáticas; baste considerarlo en dos o tres:

Considerando la simetría y disimetría en Matemáticas, o bien en la naturaleza (Física), se puede citar dos autores: Albert Lautman (27) para lo primero, en un artículo, y Martín Gardner (28) para lo segundo, en un libro. Ambos, sin embargo, no llegan al concepto de equilibrio: el segundo, Gardner, no obstante ser un especialista en problemas recreativos y curiosidades matemáticas, en esta obra toca muy poco de lo matemático, precisamente porque, al estar presente el equi-

(26) Cf. Vidal-Abascal, E., *La Nueva Matemática*, Dossat, Madrid, 1961, p. 11.

(27) Lautman, Albert, *Simetría y disimetría en Matemáticas* (en "Las grandes corrientes del pensamiento matemático", Ed. Univ. de Bs. As., Buenos Aires, 1962. pp. 56 ss.). Obra no recomendada, por marxista.

(28) Gardner, Martín, *Izquierda y derecha en el cosmos*, Alianza, Madrid, 1964. Solamente citada, no recomendada.

librio como una expresión constante de la simetría en Matemáticas, no tiene nada de insólito ni de curioso, y por eso Gardner no lo toma en cuenta... quizás sin advertirlo.

El caso del primero, Lautman, es distinto: él se detiene en una simple dialéctica por su intencionada concepción marxista (en efecto: fue fusilado por comunista en Tolosa, Francia), y así se puede observar cómo, arribando al borde de un concepto de equilibrio, no llega a admitirlo quedándose en su posición dialéctica: "Tratando de determinar la naturaleza de la realidad matemática, hemos mostrado... que se puede interpretar las teorías matemáticas como materia de elección destinada a dar cuerpo a una dialéctica ideal. Esta dialéctica parece constituida, principalmente, por parejas de contrarios y las ideas de esta dialéctica se presentan en cada caso como el problema de los vínculos que se deben establecer entre nociones opuestas (el equilibrio!). La determinación de estas ligazones sólo puede hacerse en el seno de dominios en que la dialéctica (el equilibrio!) se encarna, y es así que hemos podido seguir en un gran número de teorías matemáticas el diseño concreto de edificios cuya existencia efectiva constituye una especie de respuesta a los problemas que plantean las ideas de esta dialéctica (de este equilibrio!). Nos parece cierto que, a este respecto, la idea de la mezcla de simetría y disimetría desempeña un papel dominante... en relación a las Matemáticas..." (los paréntesis no son de Lautman).

El mismo dice a continuación que las dos realidades, simetría y disimetría se presentan **acordes entre sí** como realizaciones distintas de una misma "dialéctica", insistiendo en ello por razones de su ideología... la más desequilibrada, y por lo tanto, la más absurda de la Historia.

Poco antes, refiriéndose a la Teoría de las estructuras (29) dice: "La dualidad establece, así, un anti-isomorfismo (o isomorfismo inverso) entre S y el mismo S ; es, además, una operación involutiva, pues el dual de un conjunto dual vuelve a dar el conjunto primitivo". Donde se ve que, sin necesidad de recurrir a neologismos tan extremos, el término y concepto de equilibrio basta en demasía.

Frente a este concepto, que busca intencionadamente una dialéctica, que en última instancia no deja de ser hegeliana, y otros que han tratado de explicar lo mismo con otros conceptos, como el de coincidencia, invariancia, etc., siempre es preferible el propuesto en estas líneas. Él existe, de todos modos, realmente. Acerca de ello, Egmont Colerus comenta lo siguiente: "Naturalmente, la analogía entre el concepto escolástico de coincidencia (Nicolás de Cusa), y el concepto mo-

(29) El término "estructuras" (llamadas también "látices" o "reticulados"), es tomado por este autor en un sentido más restringido y técnico que Vidal-Abascal (nota 26), el cual lo usa en sentido más general. Cf. Lautman, op. cit., p. 64.

dermo de invariancia, es muy aproximativa, pero, no obstante, **existe realmente**, de una u otra forma" (30).

En resumen: ni coincidencia, ni invariancia, y menos aún dialéctica, sino simplemente equilibrio.

Otro tanto podría decirse de la Teoría de la extensión ("Ausdehnungslehre") de H. G. Grassmann. En todo su desarrollo se manifiesta el sentido de equilibrio. Grassmann comenzó su trabajo con consideraciones de lo negativo en Geometría, y de inmediato se introdujo en una cuestión manifiesta de equilibrio, como se puede verificar en el prólogo donde expone su teoría (31). Sin embargo no usa el término "equilibrio"; no lo usa explícitamente, más bien, como Nicolás de Cusa, emplea el de "coincidencia". Por supuesto, su caso no es el de Lautman, ya que cuando emplea el término "dialéctica", lo hace en la acepción antigua de "lógica".

Se puede ver, por ejemplo, en la Introducción de dicha obra, cómo manifiesta enteramente un sentido de equilibrio: "El contraste entre continuo y discreto es (como todo verdadero contraste), cuestión de interpretación, pudiéndose considerar lo discreto como continuo y lo continuo como discreto. Lo discreto se puede considerar continuo si se concibe lo concatenado como algo nuevo y la acción de concatenar como el momento de la creación. Lo continuo se considera discreto si se concibe los distintos momentos de la creación como simples actos de concatenación y el resultado de esa concatenación se considera como elemento pre-existente para el siguiente acto de concatenación".

Y más adelante expresa: "El contraste entre lo igual y distinto también es cuestión de interpretación. Lo igual es distinto ya por el hecho de que existe algo que distingue uno de otro (ya que sin esta distinción sería uno solo y no dos iguales); lo distinto es igual debido a la actividad que relaciona a ambas ideas, apareciendo éstas como una sola reunión...", etc. Lo mismo se puede verificar cuando da su definición de número, de combinación, cuando considera las ramas (o disciplinas), o cuando da la explicación del desarrollo histórico de las mismas.

En cuanto a la lógica matemática, si se observa el procedimiento de su exposición, e. g., la que da de la misma C. Burali-Forti (32), más particularmente que otros, se podrá comprobar cómo se mantiene constantemente presente y dándole coherencia a su desarrollo, el concepto de equilibrio. Como muestra, las consideraciones de negación, de absurdo, de función, de hacer entrar un factor en la hipótesis, de hacerlo salir de la misma, etc.

(30) Colerus, Egmont, *Von Pythagoras bis Hilbert*, P. Zsolnay Verlag, Wien, 1940, p. 358 (trad. al castellano: *Breve Historia de las Matemáticas*, Doncel, Madrid, vol. I, 1972; vol. II, 1973, p. 192).

(31) Grassmann, Hermann Günther, *Teoría de la extensión*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, prol.

(32) Burali-Forti, Cesare, *Lógica Matemática*, U. Hoepli, Milano, 1894 (passim).

Esto también se puede verificar en un par de autores, como v. Orman Quine (33) o Carnap (34), para elegir dos conocidos comúnmente. La Lógica matemática viene de la Lógica formal tradicional como señala Quine: "Su progenitor directo es la Lógica formal tradicional que procede, en lo esencial, de Aristóteles" (35).

Fundamentalmente se trata de que las Matemáticas son una tautología de la Lógica, y por eso en la Lógica matemática es naturalmente explicable este equilibrio. Para ello es menester reemplazar el término "tautología" por el de "equilibrio". "Tautología" es un término dado por Ludwig Wittgenstein, neopositivista contemporáneo, discípulo de Bertrand Russell, a cuyo ideología está ligado. Obsérvese lo que comenta Quine (36).

"El término 'tautología' está tomado de Wittgenstein. La noción actual de enunciados tautológicos como aquellos que son verdaderos solamente en virtud de la composición veritativo-funcional, parece estar de acuerdo con el uso de Wittgenstein; él pretende cubrir por medio de ese término verdades de las que forma parte también la cuantificación, pero esto es solamente una consecuencia del esfuerzo por explicar la cuantificación como un tipo de modo infinito de composición veritativo-funcional. En escritos subsiguientes ha aparecido un uso más amplio del término 'tautológico' debido a la doctrina de Wittgenstein de que toda la matemática y la lógica son tautológicas, pero Wittgenstein pretendía ofrecer en esta doctrina una tesis y no una definición de la tautología. Y como tesis es realmente difícil de defender. Sin embargo, algunos, no manteniendo esa tesis de forma alguna semejante y considerando las inferencias de la lógica y la matemática como 'transformaciones meramente verbales' o 'repeticiones encubiertas' en un sentido mucho más amplio, han sido llevados así a transferir el término 'tautológico' a este sentido más amplio. **Lo que este sentido más amplio sea no está claro**, pero sea lo que fuere, hay ya un término de rancio abolengo listo y a mano para él: el término kantiano 'analítico'. Por ello, y siguiendo una sugerencia de Carnap, yo estoy confinando el término 'tautológico' al sentido más estrecho (aunque en abstracción) de las teorías de Wittgenstein".

El término de "rancio abolengo" que Quine sugiere a causa de su ideología kantiana, es más descartable aún que el de "tautología", a favor del de '**equilibrio**'. En resumen, la relación de las Matemáticas con la Lógica, más que una tautología, es una relación de equilibrio y esto, debido precisamente al carácter de equilibrio que manifiestan las Matemáticas.

(33) Quine, Willard van Orman, *Lógica matemática*, Rev. de Occidente, Madrid, 1972.

(34) Carnap, Rudolf, *Fundamentos de Lógica y Matemáticas*, J. Betancor, Madrid, 1975.

(35) Cf. Quine, op. cit., p. 19.

(36) Cf. Quine, op. cit., p. 71.

Finalmente, en el ámbito de la Filosofía de las Matemáticas, no obstante las diversas posiciones (logicismo, formalismo, intuicionismo, y sus subdivisiones, así como desviaciones), se puede notar que siempre está presente, en mayor o menor grado, más o menos explícitamente, el concepto de equilibrio.

Sea Korner (37), que expone las distintas posiciones seguidas de su correspondiente crítica; sea Barker (38), que sigue una exposición paralela al desarrollo histórico; sean Brand y Deutschbein (39), que hacen un estudio de lo lógico, seguido de un breve tratamiento histórico de las cuestiones relativas al problema del espacio; sea Maravall (40), que opta, sin dejar el campo filosófico, por exponer las cuestiones relativas a las Matemáticas aplicadas, todos señalan (aunque a veces muy implícitamente) el papel determinante del equilibrio en lo matemático.

Por encima de los anteriores, es dable destacar especialmente a Alberto Dou S. J. (41), que analiza el valor de la verdad matemática estudiando los fundamentos en los que estriba y a Robert Le Masson (42), que estudia la naturaleza filosófica de los números a la luz de la metafísica tomista.

Y aun autores, como G. E. Barié (43), cuya posición excesivamente kantiana lo coloca en posiciones inaceptables para el que mantiene su ortodoxia, no dejan de expresar la constante presencia del equilibrio en lo matemático... quizás porque es algo que se encuentra fuera de toda posición y opinión, que es tan inherente a lo matemático que, aun errando, siempre se topará con ello.

* * *

Resta por último (y si se considera que todo lo que antecede es suficiente), retomar el tema principal de estas líneas: ¿Existe alguna advocación mariana que exprese lo matemático? Es decir, si se acepta todo lo expuesto anteriormente, una advocación tal que exprese el equilibrio.

Y, efectivamente, existe: SANTA MARIA DEL EQUILIBRIO. Una advocación casi desconocida, una imagen redescubierta hace escasamente ocho años: una figura de la Santísima Virgen, orante, con las manos levantadas (similar a la que aparece en el escudo del Cardenal Slipyi), encontrada por un monje en 1967. En una estampa de la misma, que viene circulando desde entonces, se lee:

(37) Korner, Stephan, *Introducción a la Filosofía de la Matemática*, Siglo XXI, Méjico, 1967. Solamente citado, no recomendado. (Editorial de orientación marxista).

(38) Barker, F. Stephen, *Filosofía de las Matemáticas*. U.T.E.H.A., Méjico, 1965.

(39) Brand, Walter, Deutschbein, Marie, *Introducción a la Filosofía matemática*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.

(40) Maravall C., Darío, *Filosofía de las Matemáticas*, Dossat, Madrid, 1961.

(41) Dou S. J., Alberto, *Fundamentos de la Matemática*, Labor, Barcelona, 1974.

(42) Le Masson, Robert, *Philosophie des nombres*, Desclée de Brouwer, París, 1922. Obra recomendable en su mayor parte, por tomista.

(43) Barié, G. E., *La posizione gnoseologica della Matematica*, Frat. Brocca, Torino, 1925.

"Un día del año 1967, un monje, mientras hacía meditación, tuvo que luchar más que de ordinario con las distracciones, por una continua y casi obsesionante repetición, en su fantasía, de la palabra EQUILIBRIO. Pasando de la iglesia al desempeño de sus ordinarias ocupaciones, y mientras se afanaba por arreglar en el desván algunos objetos antiguos, le viene a las manos un rústico retablo sobre el cual se halla fija una placa metálica oxidada con una figura orante en relieve: es SANTA MARIA DEL EQUILIBRIO. Reproducida en colores sobre el lienzo, se conserva actualmente en una abadía romana (44). S. S. Pablo VI recibió una copia en 1968 (el 19/IX), la cual le hizo exclamar: "¡Santa María del equilibrio!... es precisamente lo que ahora se necesita".

Por otra parte, se conoce un testimonio similar del Pbro. Cándido V. Montaña, sacerdote del Seminario Menor Arquidiocesano de La Plata (Provincia de Buenos Aires). Este sacerdote, que se caracteriza por su devoción a la Virgen Madre, relata (45) que, estando cierto día en ejercicios espirituales, y sintiendo una notable sequedad de espíritu, tuvo, también, una sugerencia similar a la del monje citado (sin conocerla previamente) y luego, aclarándosele todo, y en una feliz inspiración, se hizo devoto de esa advocación: "Virgen del Equilibrio"... sólo después de un tiempo supo que realmente existía una advocación con tal nombre, lo cual sirvió para, simplemente, reforzar su devoción (46), pues estas "coincidencias" no causan extrañezas al hombre de Fe.

El considerar esta advocación en el campo preciso de lo matemático evita, además, cualquier mal uso con intenciones sincretistas de "equilibrio" (47): no se trata de un equilibrio en el sentido de lo que se llamó "equilibrio europeo"; tampoco en el sentido peculiar de "al-hughura" de la herejía musulmana (48), y menos aún como un equilibrio entre la Verdad y el error. De ese compromiso con el mundo, la Virgen no puede ser Patrona, ni tenerse advocación para tal herejía; es como dice Chesterton, que el paganismo propone a todo conflicto una solución de falso equilibrio. El paganismo es conciliación, que en última instancia es transacción (49). Ni paganismo, ni herejía.

Vistas así las cosas, y comprobada la existencia de una advocación como SANTA MARIA DEL EQUILIBRIO, sólo hay dos opciones:

O es la Patrona de los matemáticos, porque las Matemáticas son

(44) Abadía de COC40 Frattochie (Roma).

(45) Relato personal del Padre Montana al autor de estas líneas.

(46) Cf. Montaña, Cándido V. (y Equipo de reflexión pastoral), *María, ayer-hoy-siempre*, Claretiana, Buenos Aires, 1974, p. 29.

(47) Cf. Torres-Pardo, José Luis. *Índice de los errores modernos más difundidos*, art. "equilibrismo", Buenos Aires, p. 7.

(48) Al-hughura: doctrina complectiva de creencias cristianas y judías, que está en el espíritu de al-Khoran y, en general, subyace en todo el islamismo.

(49) Chesterton, Gilbert K., *The Resurrection of Rome*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 170.

equilibrio... o es patrocinadora de conciliación, transacción, sincretismo con pretextos irenistas, lo cual es imposible considerando a la Vencedora de todo paganismo, de toda herejía y de todo cisma... (50).

J. A. JORGE J. VIAÑA - SANTA CRUZ

(50) Cf. Chesterton, op. cit., p. 170: "...her common sense completely accepts the medium or centre of gravity of Aristotle; the true doctrine of the golden mean. But in this special matter of expressing a spiritual prodigy, she was right not to go by the golden mean, but rather by the golden extravagance. That ground is not so much the 'via media' as the place where extremes meet. In this matter it is really all or nothing, and the only outrage is mediocrity".

EL JUSTO MEDIO

"Las virtudes morales ocupan el **justo medio** entre dos extremos, el uno por defecto y el otro por exceso. Así la virtud de la fortaleza nos inclina a guardar el justo medio entre el miedo, que huye del peligro sin motivo razonable, y la temeridad, que nos expondría a perder la vida por una cuestión sin importancia.

Conviene no interpretar torcidamente este justo medio. Los epicúreos y los tibios pretenden guardar el justo medio, no por amor de la virtud, sino por comodidad, para huir de los inconvenientes de los vicios contrarios. Confunden el justo medio de la **mediocridad**, que se encuentra, no precisamente entre dos males contrarios, sino a **medio camino del bien y del mal**.

La mediocridad o la tibieza huye del bien superior como de una exageración que hay que evitar. Y acaba confundiendo lo bueno con lo mediocre.

El verdadero **justo medio** de la virtud verdadera no es sólo el **término medio** entre dos vicios contrarios; es una **cumbre**. Y se eleva como un punto culminante entre dos desviaciones opuestas. Así la fortaleza está sobre el miedo y la temeridad.

Este justo medio que es a la vez una cumbre, tiende a elevarse, sin declinar ni a la derecha ni a la izquierda, a medida que la virtud aumenta".

R. GARRIGOU - LAGRANGE O. P.

TEXTOS SELECTOS

EL VIENTO Y LOS ARBOLES

El presente ensayo contiene lo esencial del pensamiento de Chesterton y puede ser expresado por este aserto (sorprendente si nuestro autor no nos tuviera acostumbrados a lo paradójico e inesperado): los árboles no producen el viento. Quienquiera lea estas líneas y se pregunte, perplejo, qué puede significar esto, hará bien en no dejar de atender a las pocas páginas que siguen: asistirá a la evocación de un ventoso y lejano día en que los árboles de Battersea Park agitaban furiosamente su ramaje entre crujidos y revuelo de hojas; al poco tiempo el lector se encontrará, sin saber cómo (tal vez bajo el embrujo del viento que ama las volteretas y remolinos) sumergido en la consideración de problemas que hacen actualmente correr ríos de tinta: el sentido de la historia, el reino de lo visible y la región del espíritu, los motivos y fines de la acción humana... y el viento y los árboles. Pues si es posible desembocar en cuestiones tan abstractas a partir de un hecho de experiencia, trivial y rutinario, ello se debe a que la decisión del pensamiento en las encrucijadas de la filosofía y de la acción depende (y nadie se asombró) de la acuidad o pesadez con que la mirada se interna en las cosas y acontecimientos del mundo circundante.

Chesterton, cristiano cabal, creía firmemente en la Encarnación y en la Eucaristía, en la Santísima Virgen y en San José; hasta cantó en un poema (¡y qué poema!) las glorias del burro, animal evangélico. No se le escapaba que lo importante, aquello que dirime la vida y el destino de un hombre, puede tener una apariencia tan sencilla que cualquier tonto lo puede tomar por una tontería. El cristiano debe ser capaz de percibir lo grandioso en lo pequeño.

"Cuando, con alivio profundo, los ojos del lector se aparten de estas páginas, irán probablemente a posarse sobre algo... Casi puede aseverarse que el lector mirará algo que nunca había visto, es decir, algo que nunca había percibido íntimamente... Y es que ninguno de nosotros pensamos bastante en las cosas en que nuestros ojos descansan. Pero no dejemos a los ojos descansar. ¿Por qué han de ser los ojos tan haraganes? Ejercitemos los ojos hasta que puedan ver los hechos llamativos que cruzan el paisaje tan claros como una valla vistosa. Seamos atletas oculares".

"No sueñes", dice el Espíritu Santo por boca del Sabio, "abre tus ojos y se llenarán de pan". Dos miradas hicieron dos ciudades. Y toda la historia no es más que el conflicto mortal entre un realismo místico, capaz de elevarse, de claridad en claridad, desde el júbilo de la creación hasta la gloria del Creador, y

la quimera de los que se refugian en las brumas de la Utopía y se ciegan voluntariamente ante la obra para no reconocer la sabiduría del Artífice.

Cuando una época afirma que los árboles hacen al viento el bosque se estremece con mortal angustia y un soplo helado marchita su verdura. Sabe que la suerte está echada y los días contados. El hombre incapaz de percibir lo espiritual en la creación sensible termina inexorablemente pisoteando también aquello mismo a que atribuía toda realidad. El añoso tronco resultará materia prima de una industria, la gloria del bosque será transmutada en papel de diario y servirá de sostén a una noticia falsificada escrita al dorso de un aviso.

Las tinieblas no recibieron la luz. Sobran las pruebas. Y con todo la luz brilla y no deja de comunicar su claridad. El pasado siglo, en que el pensamiento conoció una perversidad infinita (piénsese en los idealistas alemanes, en Marx, Comte, etc.), fue coronado por la santita de Lisieux. Chesterton, en esta centuria, resulta contemporáneo de Freud, Heidegger, Marcuse... La obra del genial inglés, caballero del Espíritu Santo y juglar de la Sabiduría Increada, resulta un bálsamo y un faro en estos días de oscuridad y combate espiritual.

(N. de la R.)

Me encuentro sentado al pie de árboles gigantescos mientras un viento impetuoso hierve como espuma marina en derredor de sus copas y hace que la carga viviente de sus hojas se agite y ruja en algo que es al mismo tiempo una exultación y una agonía. En realidad siento como si estuviera en el fondo del mar, entre anclas y cuerdas, estallando sobre mi cabeza y sobre el verde crepúsculo del agua, la avalancha incesante de las olas y el esfuerzo inútil de naves tremendas que chocan con estrépito y se hunden. El viento tironea de los árboles, se diría que quiere arrancarlos de raíz como si fuesen simples mechones de pasto. O mejor, recurriendo a otra figura desesperada con que expresar esta energía indescriptible, los árboles se revuelven y desgarran y se hacen látigos restallantes, una tropa de dragones atados por sus colas.

Al observar cómo estos gigantes tan pesados soportan la tortura de un hechizo violento e invisible una frase vuelve a mi memoria. Recuerdo lo ocurrido a un niño que acertaba a pasear por Battersea Park, justamente bajo cielos desgarrados y árboles en tensión.

El viento excitaba su cólera: le daba de lleno en el rostro, sus ojos debían permanecer cerrados y la gorra, que con tanto orgullo lucía, volaba lejos. Tenía, si mal no recuerdo, cuatro años. Después de quejarse repetidas veces por las molestas ráfagas, dijo por fin a su madre: "Pero ¿por qué no quitan los árboles y entonces no habría viento?".

Nada más natural e inteligente que este error. Cualquiera que mirara por vez primera a los árboles podría pensar que ellos son gigantes y poderosos abanicos cuya simple agitación es capaz de causar un estremecimiento en el aire por millas a la redonda.

En realidad, este pensamiento es tan humano y excusable que resulta ser, tal como se dan las cosas, la opinión del noventa y nueve por ciento de los filósofos, reformadores, sociólogos y políticos de la gran edad en que nos toca vivir. Mi amiguito era muy parecido a los pensadores modernos más notables, sólo que mucho más encantador...

* * *

En el pequeño apólogo o parábola que el niño tuvo el honor de inventar, los árboles representan las cosas visibles y el viento es símbolo de las invisibles. El viento es el espíritu que sopla donde quiere; los árboles son las cosas materiales de este mundo, movidas hacia donde el viento quiere. El viento es la filosofía, la religión, la revolución; los árboles son las ciudades y las civilizaciones. Sólo percibimos el viento porque los árboles de una lejana colina de repente se alborotan. Recién conocemos que hay una verdadera revolución cuando enloquecen todas las chimeneas del perfil de una ciudad.

Así como el contorno quebrado de los árboles súbitamente acentúa su desgarramiento en crestas fantásticas y jirones como andrajos, de igual modo la ciudad humana, bajo el viento del espíritu, se estremece con el derrumbe de los templos y de abruptos capiteles. Las turbas deramándose por los palacios, la sangre goteando de las canaletas, la guillotina alzada por encima del trono, una prisión en ruinas, un pueblo en armas —estas cosas no son la revolución sino el resultado de la revolución.

Nadie puede ver el viento: sabemos únicamente que **hay** viento. Tampoco es posible ver una revolución: sólo advertimos que **sucede** una revolución. Y jamás en la historia del mundo ha habido una revolución verdadera, brutalmente explosiva y devastadora, que no haya sido precedida por la agitación de un nuevo dogma en la región de las cosas invisibles. Todas las revoluciones comenzaron siendo abstractas; la mayoría de ellas hasta tocar la pedantería.

El viento se cierne sobre el mundo antes de que se mueva el más pequeño brote de un árbol. De igual manera no se da el combate en la tierra sin que antes se haya entablado una batalla en el cielo. Y así como es lícito rezar por el advenimiento del reino, es también lícito esperar que el viento del cielo produzca el sacudimiento de los árboles. Es lícito rezar "venga tu ira a nos en la tierra así como ella domina en los cielos".

* * *

El gran dogma humano es, según vimos, que el viento mueve los árboles. La gran herejía humana es que los árboles mueven al viento. Cuando la gente comienza a decir que las solas circunstancias materiales han creado lo espiritual, bloquean entonces toda posibilidad de cambio serio. Pues si las circunstancias me han hecho imbécil de medio a medio,

¿cómo puedo estar seguro que mi propósito de alterar esas circunstancias es sensato?

El hombre que presenta el pensamiento como fruto del medio ambiente no hace otra cosa que arruinar y desacreditar todos sus pensamientos, incluso aquel que afirma la superioridad de lo material. Cualquier pensamiento, aun el de los librepensadores, necesita reconocer que la inteligencia es capaz de tener la última palabra. Y nada será reformado en esta época y en este país a menos que se acepte el primado de lo espiritual. La mayoría de nosotros ha seguido en las publicaciones y en los debates la interminable discusión sostenida por los socialistas y los favorecedores de la abstención total. Estos últimos dicen que la bebida conduce a la pobreza, y aquellos que la pobreza lleva a la bebida. No puedo sino maravillarme ante la ingenuidad con que cada uno acepta una explicación física tan simplista. A nadie escapa que una sola y misma causa está en el origen de la pobreza del proletariado inglés y de su propensión a la bebida: la ausencia de una vigorosa dignidad cívica, la ausencia de un instinto que resiste la degradación.

Cuando uno descubre por qué las enormes haciendas inglesas se hallaban, no hace mucho tiempo, fraccionadas en multitud de pequeñas propiedades rurales, se hace evidente la razón por la cual nuestro pueblo es más dado a la bebida que el francés. Entre el millón de cualidades encantadoras que el inglés posee, tiene sin duda ésta que podríamos denominar "mano-a-la-boca", pues debido a ella nuestro hombre busca automáticamente su propia boca en lugar de buscar (como a veces habría que hacer) la nariz del que lo oprime. Y quienquiera diga que la desigualdad en las tierras inglesas es debida solamente a causas económicas, o que el alcoholismo es el resultado únicamente de causas económicas está afirmando algo tan absurdo que no puede en verdad haber pensado seriamente lo que salió de su boca.

Y sin embargo vemos que cosas tan ridículas como éstas se dicen y escriben constantemente bajo la influencia de ese magno espectáculo de impotencia pueril: la teoría económica de la historia. Tenemos entre nosotros quienes sostienen que todos los grandes motivos históricos son económicos y luego tienen que aullar cuanto sus gargantas les permiten para que la democracia moderna * actúe con miras puramente económicas. Los políticos sostenedores del extremismo marxista resultan ser en Inglaterra una minoría pequeña y heroica: ellos tratan vanamente de inducir a que el mundo haga lo que, según su propia teoría marxista, el mundo siempre hace. La verdad es que sólo habrá una revolución social cuando ella haya renunciado a ser simplemente una revolución económica. Es imposible hacer una revolución para establecer un gobierno justo: sólo puede darse la revolución donde hay un gobierno justo.

* Chesterton emplea la palabra "democracia" para designar aquella forma de vida más próxima a la tradición medieval inglesa y opuesta tanto a la revolución moderna como a su aparente adversario plutocrático. Hoy, en cambio, esa palabra es equívoca y frecuentemente empleada por aquellos mismos que sostienen la primacía de los árboles sobre el viento (N. de la R.)

* * *

Dejo el abrigo de los árboles, ya que han cesado el viento y la tenue llovizna. Los árboles se alzan como pilares áureos en la clara transparencia del aire iluminado. El agitarse de los árboles y el ulular del viento han desaparecido al mismo tiempo; no faltará pues el filósofo moderno dispuesto a mantener con toda firmeza que los árboles hacen al viento.

GILBERT K. CHESTERTON
(De "Tremendous Trifles")

EDICIONES MIKAEL

1. Alfredo Sáenz, **San Miguel, el Arcángel de Dios** \$ 600
2. Episcopado Colombiano, **¿Hacia un Cristianismo Marxista?** \$ 600
3. A. Caturelli - E. Díaz Araujo, **Freire y Marcuse: Los teóricos de la subversión** \$ 600

DE INMINENTE APARICION

4. Alfredo Sáenz, **Inversión de valores. La música sagrada. Tres falsos dilemas** \$ 600
5. Carlos M. Buela, **Modernos ataques contra la familia (y oraciones para la familia)** \$ 600

Envíe cheque o giro a nombre de:

Revista San Miguel
Casilla de Correo 141
31.00 - PARANA (Entre Ríos)

Libros Recibidos

- GARCIA CANTERO Gabriel, **El divorcio**, La Editorial Católica (BAC Popular), Madrid, 1977, 175 pgs.
- GIL RODRIGUEZ María del Pilar, **La relación maestro-alumno. Hacia una educación renovadora**, La Editorial Católica (Bac Popular), Madrid, 1977, 240 pgs.
- RODRIGUEZ DE YURRE Gregorio, **Marxismo y marxistas**, La Editorial Católica (BAC Popular), Madrid, 1978, 270 pgs.
- ILLANES José Luis, **Sobre el saber teológico**, Rialp, Madrid, 1978, 287 pgs.
- GUITTON Jean, **Historia y destino**, Rialp, Madrid, 1978, 289 pgs.
- GOMEZ PEREZ Rafael, **El humanismo marxista**, Rialp, Madrid, 1978, 326 pgs.
- ESCRIBA DE BALAGUER Josemaría, **Amigos de Dios. Homilias**, Rialp, Madrid, 1977, 467 pgs.
- HENGSBACH Franz, **Un nuevo comienzo. Pláticas sobre la oración y la Eucaristía**, Rialp, Madrid, 1977, 192 pgs.
- OROZCO DECLOS Antonio, **La libertad en el pensamiento**, Rialp, Madrid, 1977, 164 pgs.
- BESANCON Alain, **Breve tratado de soviología**, Rialp, Madrid, 1977, 204 pgs.
- FROSSARD André, **¿Hay otro mundo?**, Rialp, Madrid, 1977, 156 pgs.
- HNO. ROGER, **Dinámica de lo provisional**, Herder, Barcelona, 1977, 114 pgs.
- SANTO TOMAS DE AQUINO, **El Credo comentado**, Cruz y Fierro, Bs. As., 1978, 183 pgs.
- CASTELLANI Leonardo, **El libro de las oraciones**, 2ª ed., DICTIO, Bs. As., 1978, 456 pgs.
- BIDART CAMPOS Germán J., **El Misterio de María en el Pueblo de Dios**, Tradición, México, 1977, 124 pgs.
- ASTIGARRAGA Luis, **33 lecturas catequísticas**, Claretiana, Bs. As., 1977, 71 pgs.
- LEARDI Juan Carlos, **Palabras de comunión. Formación para la vida espiritual**, Claretiana, Bs. As., 1978, 192 pgs.
- MEDINA Jorge, **Los sacramentos en la Iglesia. Catequesis para jóvenes y adultos**, Claretiana, Bs. As., 1978, 117 pgs.
- MERLIN José M., **Meditaciones evangélicas. Sugerencias para los Domingos y Solemnidades litúrgicas. Ciclo A**, Claretiana, Bs. As., 1977, 222 pgs.
- SALAS Tomás A., **Retiros para jóvenes y adultos. Meditaciones**, Claretiana, Bs. As., 1977, 84 pgs.
- TORIO Antonio, **Ascenso a tu verdad**, Claretiana, Bs. As., 1977, 124 pgs.
- AA. VV., **Renovación y compromiso personal**, Claretiana, Bs. As., 1976, 136 pgs.
- ALEJO P., **La Reconciliación explicada al pueblo**, Claretiana, Bs. As. - Paulinas, México, 1977, 77 pgs.
- MISIONEROS CLARETIANOS, **Guía de la familia cristiana. Devocionario**, Claretiana, Bs. As., 1978, 128 pgs.
- PABLO VI, **La oración hoy; La alegría cristiana**, Don Bosco-Claretiana, Bs. As., 1977, 58 y 50 pgs. resp. **Los jóvenes; Iglesia I y II**, Don Bosco-Claretiana, Bs. As., 1976, 44, 38 y 39 pgs. resp.
- EPISCOPADO COLOMBIANO, **Identidad cristiana en la acción por la justicia**, Don Bosco-Claretiana, Bs. As., 1977, 95 pgs.
- EPISCOPADO IRLANDES, **La vida humana es sagrada**, Don Bosco-Claretiana, Bs. As., 1977, 58 pgs.
- 5º SINODO DE OBISPOS, **La catequesis en nuestro tiempo**, Don Bosco-Claretiana, Bs. As., 1977, 37 pgs.
- GARCIA Mons. Rómulo, **Turismo, tiempo del espíritu**, Don Bosco-Claretiana, Bs. As., 1978, 35 pgs.
- FRIAS Pedro J., **Gobierno, Sociedad e Iglesia en América Latina**, Claretiana, Bs. As., 1977, 58 pgs.

BIBLIOGRAFIA

JUAN LUIS SEGUNDO, *Liberación de la Teología*, Lohlé, Buenos Aires - México, 1975, 270 pgs.

El libro que tenemos entre manos resonó como un estampido en el momento de su aparición. Si bien han transcurrido ya algunos años desde ese momento, sin embargo su influjo sigue propagándose, por lo cual consideramos un deber salirle al paso y desenmascararlo. Porque se trata de un libro disolvente de la fe católica y de la disciplina eclesial.

1. Hacia la destrucción de la "teología académica"

El P. Segundo hace en este libro una requisitoria contra la teología que él llama "académica", es decir aquella que se enseña en los Seminarios y Universidades Católicas. Propugna, para su relevo, una teología "liberadora" o "histórica", basada en interrogantes que surgen del presente, y "no arrastrando preguntas metafísicas o universales pasadas de generación en generación por la tradición" (p. 48).

Según el A. la teología clásica presenta a un Dios inmutable, impasible, eternamente suficiente y satisfecho en su inaccesible perfección, a tal punto que la buena o mala suerte de los hombres en modo alguno puede alterar su felicidad. ¿Por qué habremos hecho un Dios así? No le echemos la culpa a la filosofía griega —"pieza de museo" (p. 53)— sino a otra cosa mucho más profunda. En torno a Dios se cristalizan las tendencias del hombre; el hombre construye a Dios con los materiales de su triunfo social. Ahora bien, la sociedad moderna es una sociedad de competencia económica, que premia el éxito, un éxito basado en el dolor ajeno, un éxito que desemboca en impasibilidad y satisfacción. El hombre exitoso proyecta su éxito en Dios, hecho a medida de los opresores de una sociedad injusta (cf. pp. 55-56). Era menester sacralizar la dominación, aunque ello no sea siempre consciente. "Los teólogos son —¿por qué no?— actores con un papel designado por una cierta sociedad para sus propios fines. Ellos lo desempeñan, como dice Verón, sin ser conscientes de las leyes organizadoras de su propio papel. Y, por supuesto, esas leyes tienen mucho que ver con el contenido mismo de su obra teológica, aunque ellos puedan ser tan ingenuos que crean, como Schillebeeckx, que ese contenido les viene directamente dictado por la revelación" (pp. 66-67).

Tal tipo de teología debe desaparecer. En vez de pasarse años y años de-

finiendo lo que es el socialismo y atacándolo, hubiera sido mejor "determinar qué tipos de dogmas podrían convertirse en vehículos de un consenso social que apoyara al socialismo, para luego investigar si ese tipo de dogmas no estaría más de acuerdo con las fuentes cristianas" (p. 60). Así, la teología debe deshacerse lo más posible de su contenido ideológico "y volverse arma efectiva en la lucha social de los oprimidos" (p. 71).

Para esta concepción de la teología el A. cree encontrar apoyo en los últimos documentos emanados del Vaticano, desde la *Mater et Magistra* hasta la Octogésima adveniens; más que doctrina "social" de la Iglesia son en verdad doctrina "política" de la Iglesia (cf. p.84). Según Segundo, el mismo Cristo nos habría dado ejemplo de ello, ya que la opresión concreta a la que se enfrentó en su tiempo, aun cuando no aparecía como "política", sino más bien como "religiosa", era de hecho política por más que emanase de autoridades supuestamente "religiosas", como eran los escribas y fariseos (cf. p. 84). Más aún: "Jesús destruyó el fundamento de tal estructura opresora del poder al enseñar al pueblo a despreciar sus fundamentos teológicos. Ello constituyó hasta tal punto una amenaza política, que las autoridades de Israel se valieron de la autoridad romana para terminar con un peligroso adversario político. Porque eso, y no otra cosa era Jesús" (p. 128).

Un ejemplo de la nueva actitud que propugna, cree el A. encontrarla en el famoso "Mensaje de obispos del Tercer Mundo", donde entre otras cosas se dice: "Teniendo en cuenta ciertas necesidades para ciertos progresos materiales, la Iglesia, desde hace un siglo, ha tolerado al capitalismo con el préstamo a interés legal y sus otros usos, poco conformes con la moral de los profetas y del Evangelio. Pero ella no puede más que regocijarse al ver aparecer en la humanidad otro sistema social menos alejado de esta moral... Los cristianos tienen el deber de mostrar 'que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental' " (cit. pp. 85-86).

No nos engañemos, asegura Segundo, toda teología es política, aun la que no habla o piensa en términos políticos. Hay que aceptar consciente y explícitamente sus relaciones con la política, introduciendo en su propia metodología el análisis ideológico, situado en las fronteras entre sociología y política. Será la mejor manera de romper la "imparcialidad" de la teología académica (cf. p. 88).

La teología que propone Segundo debe destruir también las falsas dicotomías sustentadas por la teología "metafísica". "En la teología y en la espiritualidad católica estos dos planos recibieron el nombre característico de plano **sobrenatural**, el de los valores eternos, y plano **natural** el de los valores temporales" (p. 159). Hay que hacer desaparecer la "teología de los dos planos": temporal-eterno, profano-sagrado, laico-sacerdote, Estado-Iglesia, natural-sobrenatural, etc. (ib.). Según el A., se va en esto por buen camino ya que, en base sobre todo a las teorías elaboradas por Karl Rahner y aceptadas por el Concilio "la Iglesia católica abandonó oficialmente la teología de los dos planos y dio paso a una teología: la de la liberación, incompatible con aquella" (p. 161).

Sin embargo, no hay que engañarse, prosigue diciendo Segundo, con los progresos de la teología "europea". Hay que elaborar una teología latinoamericana propia nuestra, y de hecho se está haciendo, en una seria crítica a la teología académica. En cambio "la teología política aparecida en Europa no tiene mayormente que ver con nuestro planteo, puesto que deriva la política de las fuentes teológicas" (p. 95).

Conclusión: hay que acabar de una buena vez con la teología a la que nos han acostumbrado en los seminarios, que en última instancia no es sino una cómoda "profesión liberal". "Ante esta alternativa teológica de ser o profesión liberal o actividad revolucionaria, confieso que comprendo mejor al que se rehusa a hacer teología o a interesarse en ella por considerar que no tiene sentido o

influencia para la liberación, que a los que la practican como una profesión liberal" (p. 36). La teología supone un compromiso, "es decir, una **parcialidad** conscientemente aceptada, y no ciertamente por criterios teológicos, sino humanos" (p. 18).

2. Más allá de la "teología de la liberación"

Obviada la teología académica se pregunta el A. cuál es la teología que la debe suplantarse. Según él, si bien el Concilio Vaticano II ha dado algunas pautas que molestan el raciocinio teológico tradicional, sin embargo sus textos no han logrado constituir un todo homogéneo; en algunos párrafos el Concilio da piedra libre para la teología de la liberación, en otros restringe la misión propia de Cristo y de la Iglesia a lo religioso (cf. pp. 151-152).

Un paso más serio en favor de la teología de la liberación se dio con Medellín. En una conferencia que el A. de este libro pronunciara en el famoso Encuentro de El Escorial, 1972, y que se incluye en el libro "Fe cristiana y cambio social en América Latina", (Ed. Sígueme, Salamanca, 1973), Segundo reconoce que el Impulso hacia esta nueva teología está como localizado en los documentos de Medellín, momento clave de autocomprensión de la Iglesia latinoamericana, donde la misión cristiana quedó formulada en términos socio-políticos y se fijaron los términos de la lucha real por la liberación. Pues bien, el A. piensa que Medellín, a pesar de todos sus méritos, cometió un grave error porque se quedó en el ámbito de las palabras. Lo que había que cambiar era el contenido de los conceptos teológicos. El quid, el meollo del asunto, es que Medellín "reformuló la misión como si ello pudiera hacerse sin reformular a su vez —y, lo que es más, corregir— todas las nociones teológicas populares lógicamente unidas con la vieja formulación. Y entiendo por "populares" las que llegan a las ideas, y sobre todo, a las imágenes y al lenguaje de los cristianos comunes o aun, entre aquellas que no llegan, las que están determinando, como un todo coherente, la pastoral del cristiano común. En otras palabras, imaginó a un cristiano volcado hacia la liberación política, con el mismo concepto de **Dios**, con el mismo concepto de **pecado**, con el mismo concepto de **sacramento**, con el mismo concepto de la **pertenencia a la iglesia**, correspondientes a una Iglesia centrada en la búsqueda de la salvación ultraterrena" (op. cit., p. 204).

Antes de lanzar al cristiano a las luchas por la liberación, era menester cambiar el contenido de la fe. Utilizando el lenguaje marxista, el A. piensa que Medellín se quedó en la "infraestructura", y dejó de lado la corrección del Credo, que para él no es sino "superestructura". Leamos sus palabras: "Digámoslo en otros términos que pueden chocar pero que tal vez tengan la virtud de calar más hondo en el proceso que estamos estudiando. No es un secreto para nadie que el análisis de la realidad latinoamericana hecha por los obispos de Medellín utilizó elementos que, aunque no sean de exclusiva proveniencia marxista, están estrechamente vinculados al marxismo: clases sociales, colonialismo interno y externo, monopolios, etc. Pero no es posible, lógicamente hablando, detenerse en el análisis de una parte de la realidad socio-política, la que atañe a la **infraestructura**, sin analizar también los fenómenos de la **superestructura** correspondiente. Entre los cuales, por supuesto, están los conceptos teológicos, como aquellos a que aludimos (Dios, pecado, sacramento, unidad de los cristianos). Al poner en tela de juicio la sociedad latinoamericana, pero no los conceptos teológicos, con que los cristianos comprenden esa sociedad y trabajan en ella, Medellín da pie para un comentario —Irónico— de un sacerdote panameño: 'los obispos recetan remedios muchos más enérgicos para la sociedad que para la propia Iglesia'..." (ib. p. 205). Había que corregir el Credo —que es superestructura, la cual se presta para disfrazar y justificar las estructuras sociales de los opresores.

Tal es la dificultad que sienten en carne propia los teólogos de la liberación.

Fueron lanzados por Medellín, tienen cierto apoyo general de una Iglesia que se ha comprometido con la liberación latinoamericana, pero le falta el apoyo más fáctico de una Iglesia que no se ha liberado ella misma de su "ideología". Aquí radica el grave error: "tener una iglesia masiva profundamente ideologizada y querer volcarla, sin desideologización previa, hacia la liberación" (ib. p. 212). El "sistema" es demasiado fuerte y masivo para que basten algunas declaraciones liberadoras. . . Concluye el A., esta vez en el libro que nos ocupa: "Muchos cristianos sinceros en América Latina se devanan los sesos tratando de comprender cómo se puede citar tan copiosamente el Vaticano II y Medellín y sacar luego tan opuestas conclusiones. Les haría un gran bien saber que esas conclusiones vienen de otra teología que precisamente se mantiene oculta porque no concuerda con la tendencia mayoritaria en ambos eventos de la Iglesia Católica" (p. 157).

Hay, pues, un evidente desfase entre las declaraciones reiteradas y la supervivencia de la teología tradicional, que no se resigna a desaparecer, y que en el fondo sigue siendo decisiva para las autoridades de la Iglesia y sus estructuras.

No basta entonces una "teología de la liberación". Dentro de algunos lustros nada quedará de dicha teología si no aprende a "liberarse de la misma teología". De ahí el título del presente libro. No se trata, dice el A., de negarle méritos a esa teología. Gracias a ella, "innumerables cristianos se han comprometido en una nueva y radical interpretación y experiencia de su fe. Y ello no como personas aisladas, sino como grupos importantes y poderosos en la Iglesia" (p. 7). Tal proceso es irreversible, sin duda; el acento ya no se pone más en la salvación individual y extraterrena sino en el influjo social. Sin embargo, mucho queda en palabras; incluso la teología más "derechista" recurre al vocabulario de la liberación, diluyendo así el contenido revolucionario de la misma. Por otra parte, si la teología de la liberación persiste en echar mano a los medios tradicionales de hacer teología: la interpretación bíblica y la tradición dogmática, en continuidad con la teología erudita de los seminarios, corre el peligro de resultar inocua. No nos quedemos, pues, con la teología de la liberación. Propugnemos desde ya la liberación de la teología!

3. El círculo hermenéutico

Surge aquí el problema central. ¿Cómo echar los cimientos de esta nueva teología? Empezando justamente al revés que la teología tradicional. Esta partía de la revelación divina para llegar a la realidad presente. El nuevo teólogo "sospecha" que todo lo que tiene que ver con las ideas está en íntima relación con la presente situación social. Por aquí se empieza. La nueva teología requiere una metodología especial, que el A. llama "círculo hermenéutico", del cual nos ofrece una primera definición: "el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de la realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar. . . y así sucesivamente" (p. 12).

Consiguientemente las preguntas deben surgir del presente y nos deben obligar a cambiar nuestra concepción de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la política y del mundo en general. Lo importante es no frenar el círculo: "Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada Interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras" (p. 13).

El círculo hermenéutico, para que se cierre debidamente, debe abarcar cuatro momentos: "**Primero:** nuestra manera de experimentar la realidad, que nos

lleva a la sospecha ideológica; **segundo**: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; **tercero**: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y **cuarto**: nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición" (pp. 13-14).

El A. ofrece luego diversos intentos de "círculo hermenéutico"... varios de ellos fallidos por no haber llegado hasta el fin. Analiza ante todo el pensamiento de Harvey Cox en su "La Ciudad secular". Luego estudia la crítica religiosa de Marx. "Aunque, por supuesto, es difícil incluir a Marx entre los teólogos, y él sería el primero en protestar ante esa inclusión, no puede caber duda alguna sobre la influencia de Marx en la teología contemporánea, y muy en especial en la más imaginativa y creadora" (p. 19). Según el A., así como después de Aristóteles todos los que pensaron filosóficamente en Occidente son aristotélicos, así "siempre será cierto que no hay pensamiento social actual que no sea, en una u otra medida, 'marxista', es decir, profundamente deudor a Marx. En este sentido la teología de la liberación de América Latina es ciertamente 'marxista' " (p. 19). Pues bien, Marx comienza correctamente su círculo hermenéutico llegando al tercer punto del círculo: la religión, bajo la sospecha ideológica, aparece, por un lado, como una determinada interpretación de la Escritura impuesta por la clase dominante para mantener su explotación; y por otro, como una posibilidad que se abre al proletariado de hacer, mediante una nueva y más fiel interpretación de la Escritura, de la religión, un arma para la lucha de clases. Pero ¿qué ocurre aquí con Marx? Detiene el movimiento de su círculo: en vez de estudiar posibilidades concretas de la religión y la teología para la liberación final, descalifica lo religioso en general, no sospechando siquiera que la ideología puede haber deformado la mente de los teólogos que interpretaron la Escritura, haciéndolos servir, a sabiendas o no, a las clases opresoras; ni parece tener interés por ver si cabe una nueva interpretación en la dirección misma de la lucha del proletariado. Marx se frenó en el tercer punto, que es tan importante en el círculo hermenéutico. "Para comprender bien lo que el tercer punto significa en el círculo hermenéutico de la teología, es menester comprender que es la repetición del primero, pero en el reducido campo de la teología. Si el primer punto suponía un compromiso de cambiar el mundo, el tercero supone un compromiso de cambiar la teología" (p. 24).

Sin embargo el A. no quiere ser injusto con Marx; tuvo al menos el mérito de mantener el círculo en movimiento, juzgando la interpretación bíblica desde la realidad presente, y en este sentido merece ser llamada liberadora. "Porque, al menos, libera de su atavismo a una teología académica, fría, encerrada en su torre de marfil, y le mueve su propio cimiento: el creerse una simple, eterna e imparcial interpretación, o traducción autorizada, de la palabra de Dios" (p. 25).

El último intento que analiza Segundo es el de James Cone, en su libro "Teología negra de la liberación". Cone comienza bien su círculo; parte de la comunidad negra oprimida y relaciona la lucha por la liberación con el evangelio, juzgando que la única razón de ser de la teología es traducir a lenguaje ordenado la acción de Dios en el mundo, de modo que la comunidad de los oprimidos reconozca cómo su impulso interior hacia la liberación no sólo armoniza con el evangelio, sino que **es el evangelio** (cf. p. 35). Escribe Cone: "En el momento de la liberación, no hay verdades universales; la única verdad es la de la liberación misma, verdad que los oprimidos definen, por sí mismos, en la lucha por la libertad" (cit. p. 35). Cone se separa de Marx al afirmar que la base de la explotación no está en la diferencia económica que constituye las clases sociales, sino en algo más profundo como es la diferencia racial. Cone reacciona contra la "teología blanca", aunque comprende que no puede distanciarse repentinamente de ella; sin embargo, advierte que en la lucha ideológica el arma más poderosa del adversario es una ideología **sin color**; el opresor construye un edifi-

cio ideológico donde la **causa** del dolor del oprimido no se menciona. "Un Dios sin color no tiene cabida en la teología negra, ante una sociedad donde los hombres sufren precisamente por su color" (cit. p. 38).

Cone llega de este modo al tercer punto del círculo hermenéutico con una nueva experiencia de la teología, con la decisión de ponerla al servicio de la comunidad negra. Y pasa decididamente al cuarto momento: "las fuentes y las normas de la teología negra deben estar en consonancia con las perspectivas de la comunidad negra" (cit. p. 39). Así los teólogos negros deben destruir la influencia corruptora del pensamiento blanco; porque los blancos no pueden decir nada relevante sobre la liberación por Dios de los oprimidos. "Para ser cristiana, la teología blanca debería dejar de ser teología blanca y transformarse en teología negra, renegando de la blancura como forma adecuada del existir humano y afirmando la negritud como la intención de Dios para la humanidad" (cit. p. 40).

Cone comenzó, pues, no por la Escritura, sino por la experiencia negra, la historia negra y la cultura negra; no ignorando el riesgo de que por esa vía se pierda la sustancia del Evangelio, como él mismo dice citando a Tillich. Se rebela así contra lo que llamaba el "literalismo" de la Escritura. ¿Acaso no dijo San Pablo: Esclavos, obedeced a vuestros amos?, ¿acaso Cristo no dijo que hay que presentar la otra mejilla? "No son argumentos que convengan al negro (...). No podemos usar las acciones de Jesús en la primera centuria como guías de nuestra conducta en el siglo veinte... La Escritura no es una guía que toma decisiones por nosotros" (cit. p. 41). Basta de blanquitud. "El pueblo negro está harto de oír hablar acerca de Dios. Quiere, en cambio, saber lo que Dios tiene que decir acerca de la condición negra. O, en términos todavía más apremiantes, qué hace Dios a este respecto: cuál es su participación en la lucha contra las fuerzas del mal que buscan la destrucción del ser negro" (cit. pp. 41-42).

De esta manera Cone desemboca en el cuarto punto del círculo: mediante un acto de voluntad impuesto al quehacer teológico, llega a una nueva interpretación de las Escrituras en base a nuevas y decisivas preguntas. Pero entonces ¿no deja Dios de ser universal? "La primera respuesta —escribe Cone— consiste en negar que en verdad existe un "Dios universal", en el sentido corriente del concepto" (cit. p. 44). ¿Qué pretende Cone indicar con esta frase?, se pregunta Segundo. "Si no me equivoco, significa que la ortodoxia no tiene en sí misma un último criterio, porque ser ortodoxo no significa poseer la verdad final. Sólo se llega a esta última por la ortopraxis, y así la ortopraxis se vuelve el criterio último de la ortodoxia, no sólo en la teología, sino también en la interpretación bíblica (...). "Hacer la verdad" es la fórmula revelada de esta prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia, cuando se trata de la verdad y de la salvación" (p. 44).

El A. no acepta todo lo que afirma Cone, pero entiende que es un excelente ejemplo de círculo hermenéutico, o de metodología teológica. "Si comprendemos este círculo comprenderemos también una cosa muy importante para la teología latinoamericana de la liberación. Cuando se la ataca de parcialidad, puede tranquilamente responder que justamente es parcial porque es fiel a la tradición cristiana y no al pensamiento griego. Más aún, puede responder que quienes la atacan por ello son aún más parciales sin saberlo, puesto que hacen de una parte de las Escrituras, no sólo la palabra de Dios para ese u otros momentos semejantes, sino para todos los momentos, llevando así su parcialidad a amordazar la palabra de Dios" (p. 45).

Terminemos este análisis, ya demasiado largo pero medular para comprender el pensamiento de Segundo, resumiendo sus ideas sobre el círculo hermenéutico. Según él, una teología sería debe brotar no de un interés científico o académico, sino de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar el mundo. La teología en vigor, en lugar de pasar del borrador al limpio la palabra de

Dios, es un inconsciente portavoz de las ideas de las clases dominantes. Sin una sensibilidad comprometida en hacer de la teología un arma al servicio de la ortopraxis, es decir, de una praxis liberadora, "un falso concepto cuasi-mágico de la ortodoxia disuelve la teología en conceptos universales y ahistóricos" (p. 47). Es menester rescatar la soberana libertad de la palabra de Dios para poder decir en cada situación lo que es liberador en dicha situación. "Y sobre todo, tal vez haya quedado claro que lo único que puede mantener indefinidamente el carácter liberador de una teología, no es su contenido sino su método. En éste está la garantía de que cualquiera que sea el vocabulario usado, y cualquiera que sean las tentativas del sistema para reabsolverlo, el sistema mismo va a continuar apareciendo en el horizonte teológico como opresor" (p. 48). Lo que importa es el **método liberador**.

4. Fe e ideologías

Lo dicho anteriormente conduce al análisis de las ideologías y de su relación con la fe. Para Segundo, ideología es "el sistema de fines y medios que es condición necesaria para la opción y acción humanas" (p. 116). En tal sistema de ideas se oculta y justifica una determinada relación de producción (cf. una de las ponencias que presentó en El Escorial: op. cit., p. 285). Según el A. parecería haber algo de cierto en la afirmación de aquellos que sostienen que las ideologías no le cobran "cuentas anticipadas" a la revolución, sino que se adaptan a sus necesidades históricas; en cambio cuando sin saberlo la ideología se basa en una fe, adquiere caracteres absolutos, forzando la historia (cf. p. 117). La fe parece dar respuestas dotadas de una garantía absoluta, y se siente la necesidad de aplicarlas literalmente a la realidad.

Plantéase así el problema: ¿Qué relación existe entre la fe y las ideologías? Segundo cita diversas frases que se oyen aquí y allá: "la fe no es una ideología", es un lugar común en las exhortaciones de la jerarquía eclesiástica; "la fe no es una ideología y precisamente necesitamos una ideología", dicen muchos jóvenes cristianos desorientados "por no hallar en el Evangelio —al cual se les dice que han de recurrir siempre— la orientación suficiente para su compromiso liberador" (p. 117); "la fe no es ideología, y por eso tenemos una fe cristiana y una ideología marxista", tal es la actitud de crecientes grupos de cristianos.

Nace así la "sospecha" de que una fe previa a la ideología necesaria para el compromiso histórico tiene una influencia conservadora (cf. pp. 117-118). Al parecer la ideología se caracterizaría por su no pretensión a un valor absoluto objetivo; en cambio la fe se caracterizaría por su pretensión a un valor absoluto objetivo. Sin embargo para el A. es un absurdo pretender, como muchas veces insiste en hacerlo la jerarquía eclesiástica, "mantener, no sólo la distinción, sino la separación entre fe e ideologías, para proteger mejor aquella (...). La fe no es una ideología, es cierto, pero sólo tiene sentido como fundadora de ideologías" (p. 124). Aunque la fe cristiana tiene un valor absoluto, no está capacitada para medir la vida histórica de los fieles según standards preestablecidos. Entre la fe y las opciones históricas hay un bache que llenar; hay que cubrir con algo ese espacio; por cuanto no se puede evitar el riesgo de las ideologías (cf. p. 125).

Lo que pasa es que estamos acostumbrados a concebir la fe como un plano de certidumbres eternas cuando es más bien la aceptación de la existencia histórica, debiendo así expresar el espíritu de la libertad para lo histórico, de la apertura hacia lo provisional y relativo (cf. p. 125). La verdad revelada debe ser concebida "no como una verdad final, por más absoluta que sea, sino como un elemento fundamental para la búsqueda de la verdad" (p. 126). Por elevada que sea la fe "siempre está al servicio de la solución histórica de los problemas" (ib.). En otras palabras "la fe es un proceso liberador, y se convierte así en libertad para la historia, esto es, libertad **para las ideologías**" (ib.).

La misma revelación bíblica nos enfrenta con este problema. El Antiguo Testamento, pero sobre todo el Exodo —lugar teológico predilecto para la teología de la liberación— nos presenta un Dios liberador y el proceso político de liberación que conduce a Israel desde la esclavitud de Egipto a la tierra prometida. En cambio, a partir del Exilio la literatura sapiencial se vuelve individualista, en gran medida apolítica. Y más aún el Nuevo Testamento parecería olvidar el tema de la liberación con respecto a la opresión política. Para explicar esta evolución quizás haya que recurrir al "sensus plenior" de los teólogos pero interpretándolo de otro modo. Cuando Pablo al hablar de Moisés y su ley a la luz de Cristo descubre que con Cristo el hombre deja de estar sujeto a la ley, el nuevo sentido se vuelve corrección del antiguo. ¿Quiere decir que se corrige la revelación divina? "La primera respuesta de esta teología al problema planteado consiste en volver a la idea de una continuidad de toda la revelación, distinguiendo en ella dos elementos: uno permanente y único: la fe, y otro mutable y variado según las diferentes circunstancias históricas: las ideologías" (p. 133). La revelación nunca se presenta pura, sino encarnada en ideologías históricas.

Tal teoría supone, siempre según el A., un vacío entre la concepción de Dios (que recibimos en la fe) y los problemas concretos que nos vienen de una historia siempre en proceso de cambio. Debemos tender un puente entre esa concepción y los problemas históricos. Llamamos **ideología** a ese puente, o sistema de medios y fines. En ello consistiría la continuidad entre ambos Testamentos, en una sucesión de ideologías religiosas, cada una relacionada con su contexto e inteligible sólo en relación a él. Se necesita creatividad y "los cristianos se dan cada vez más cuenta de que si hay que pensar cuál sería el Evangelio hoy, la imaginación e inventiva **seculares** son más apropiadas y ricas" (p. 135).

Por eso hay que rechazar aquella concepción de la teología clásica que "habla de la revelación como de un "depósito" cerrado con la muerte del último testigo de la doctrina de Jesús" (p. 138). Según S. Juan la revelación está destinada a continuar, como lo dijo el mismo Jesús al despedirse de sus discípulos: "Aún tengo muchas cosas que deciros, pero **ahora** no las podréis sobre llevar. Cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda verdad..." (Jn. 16, 12-14). Comenta Segundo: "¿Podemos, en ese caso, substituir el nombre de cosas por el de **ideologías**? Ya hemos mostrado que las respuestas concretas dadas por Israel o la comunidad cristiana en cada momento "pedagógico" constituyen necesariamente ideologías. Pues bien, aquí tenemos exactamente el mismo cuadro. Hay cosas que Jesús **no puede decir**, porque no cuadran con la situación histórica en que viven los discípulos: no las podrían sobrellevar **ahora**. En el momento, pues, que sean **dichas** por el Espíritu, se convertirán automáticamente en ideologías ligadas a una situación histórica que las hace comprensibles y útiles" (p. 138).

Cristo es substituido por el Espíritu, pero el Espíritu no es un revelador visible. Se requiere, entonces, un **deutero-aprendizaje**, un aprendizaje de segundo grado que, después de Cristo, no dependerá de ningún maestro exterior. "Este se desarrollará desde dentro, enfrentando la realidad con nuevas ideologías. En otras palabras, Jesús da por terminada una etapa del proceso pero promete que el proceso puede seguir caminando por sus propios medios, y esos medios no son otros que la sucesión de ideologías frente a los problemas históricos. En resumen, después de Cristo la historia misma es la encargada de continuar el proceso; el Espíritu de Cristo, es decir, el resultado dinámico e interno del proceso de educación reveladora asegura el proceso que conduce a la verdad completa" (p. 139).

Así para Segundo la fe no consiste en una suerte de adhesión intelectual a un cierto contenido revelado como solución definitiva para los diversos problemas "sino en la libertad para aceptar un proceso de educación que llega a

su madurez y abandona al pedagogo para aventurarse en lo relativo y provisorio de la historia. La fe no es, pues, un contenido resumido, universal y atemporal, de la revelación una vez que se ha desembarazado a ésta de las ideologías. Por el contrario, es la madurez para las ideologías, es la posibilidad de desempeñar plena y conscientemente el cometido ideológico del que depende la liberación real de los hombres" (p. 140).

Tal concepción de la fe influye evidentemente en la pastoral. Porque según el A. en las ciudades latinoamericanas la Iglesia ya no puede confiar a la sociedad la tarea de transmitir el cristianismo de una generación a otra. Ya no hay más "pueblo cristiano", a pesar de las ingenuas declaraciones de diversos episcopados que exaltan el "tesoro" de la religiosidad popular. Ya no se puede convencer a una persona a través de su ambiente. Hay que llegar a la persona misma. ¿Cómo hacerlo sino por las ideologías? "Los posibles consumidores están mucho más interesados en ideologías viables que en la fe" (p. 145). Lo que hay que hacer es dejar que la fe se encarne en ideologías humanas y provisionales (cf. pp. 146-147).

Cerremos este apartado con una tajante afirmación de Segundo: "Si lo que expusimos en el capítulo anterior es verdadero, la fe constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta. Sin embargo, al estar destinada a una función que no es ella misma, aun la verdad revelada y la adhesión a ella en la fe constituye algo relativo. En otras palabras, lo absoluto en el plan de ese Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución. Ahora bien, esta solución, como ya vimos, está constituida por una ideología, esto es, por un sistema histórico de medios y fines en relación con el problema de que se trata" (p. 175).

5. Primero las opciones humanas. La teología viene después

Según lo expresado más arriba, una especie de círculo vicioso amenaza toda la pastoral de la Iglesia en América Latina. Por una parte se insiste en que la fe debe ser una opción personal. Se advierte luego que ningún ambiente puede vehicularla como antes. Y entonces brota una especie de pánico porque se descubre, a la vez, que lo que realmente interesa son las ideologías relacionadas con la fe. La respuesta más común es descartar las ideologías que dividen, para acentuar la fe que unifica. Pero eso supone darle a la fe un valor autónomo, independiente de las ideologías que es capaz de generar. Y lleva a hacer cada vez más difícil la transmisión de una fe descomprometida. El A. recuerda con ironía una declaración del Episcopado Chileno que para mostrar que se ponía por encima de los partidos declaró: Nosotros elegimos a Cristo resucitado. "O, lo que es lo mismo, no elegimos nada concreto en la historia", comenta (p. 169).

Para romper este círculo vicioso Segundo propone otra solución, muy en consonancia con sus afirmaciones anteriores. La Iglesia no puede conocer el contexto de su acción deduciéndolo enteramente de la revelación. Lo primero que se conoce es el contexto y luego uno se pregunta qué se debe hacer en tal contexto. "Las opciones humanas dependen del conocimiento del contexto y deben ser tomadas antes de que las certidumbres científicas de la teología tengan nada que decir" (p. 89). Para Segundo la aceptación de la teología, como de la misma revelación, supone una previa opción sólo concebible a la luz de un contexto. Únicamente a partir de esa opción contextual comienza la teología a ser relevante. "En otras palabras, la teología no es elegida por razones teológicas. Por el contrario, el único verdadero problema es determinar si sitúa mejor al hombre para optar y cambiar políticamente al mundo" (p. 90). En este sentido, la teología viene **después**. . . Cuando Jesús curó al hombre de la

mano seca en día sábado, los fariseos lo objetaron a la luz de la metodología teológica académica; en cambio Jesús niega la posibilidad de comenzar un juicio concreto —curar a este hombre— a partir del nivel teológico, revelado —en sábado no se puede trabajar. En la metodología teológica de Jesús la teología viene después, y antes en la de los fariseos (cf. pp. 91-92). "El único problema es dejarse invadir por lo humano en todas sus dimensiones y, desde esas opciones fundamentales, formular preguntas a la revelación" (p. 94).

Más aún, Segundo se pregunta si es posible conocer el mensaje liberador del Evangelio sin un compromiso liberador previo. No hace acá sino aplicar su teoría del círculo hermenéutico al plano concreto. A este respecto adelanta una extraña proposición, aunque lo hace con dudas: el Evangelio nos muestra que cuanto menos certidumbres teológicas tenían los contemporáneos de Jesús, tanto más fácil les fue reconocer a Dios en sus obras y doctrinas, como si las certidumbres teológicas previas cerrasen el corazón y el entendimiento. Los mejor informados de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento dejaron pasar a Jesús sin reconocerlo.

Pero a esta altura de la exposición surge un problema: si todo esto es así, ¿son los cristianos capaces de ofrecer una contribución específica al proceso liberador de nuestra sociedad? Sí, responde Segundo, pero deben renunciar a conocer cuál deba ser ese aporte, antes de comprometerse concretamente con los problemas de la liberación histórica. Cuanto menos sepan los hombres de cristianismo tendrán una mejor garantía de entrar en un auténtico proceso de liberación y de descubrir, desde él, el verdadero mensaje evangélico. Es decir que para tener una verdadera educación cristiana hay que sustituir tal educación por un compromiso liberador, dentro del cual hallaremos la clave para descubrir y transmitir el cristianismo sin deformaciones (cf. p. 96).

Existe una teología ingenua de la liberación que cree poder deducir del Evangelio todo su contenido para cualquier situación. Segundo denuncia tal teología subrayando que no es posible conocer el aporte cristiano por el solo recurso al Evangelio "pues la interpretación de éste variará según se lo mire desde afuera o desde dentro del compromiso político liberador" (p. 98). No son los llamados "valores evangélicos" los que dan sentido a la praxis social, sino a la inversa. Los cristianos no deben concretar la praxis social comenzando desde el Evangelio sino, al revés, hallar la significación histórica del evangelio partiendo de la praxis social. "Ello es tal vez fácil de decir, pero choca con la tremenda realidad de la praxis eclesial. En efecto, mucho antes de que un cristiano decida si va o no a engrosar las filas de los grupos liberadores, ya ha estado recibiendo por todas partes una determinada imagen de Cristo y de su mensaje" (p. 99).

En la exégesis europea Segundo ve una contribución para corregir la equivocada línea de la teología clásica. Tal exégesis, comenzada por los protestantes y seguida por los católicos, declara que es imposible llegar al Jesús **histórico**, en el sentido científico de la palabra. Los Evangelios, más que testigos de lo que Jesús realmente fue, hizo y dijo, son testigos de la fe post-pascual de la primitiva comunidad cristiana. "Podemos ir más allá y afirmar, con Bultmann, que la primitiva comunidad cristiana vio a Jesús destacado sobre el telón de fondo de la mitología propia de la época: cielo-infierno, intervenciones de Dios en la historia por medio de milagros, voces, resurrección de Jesús entre los muertos, etc." (p. 100). Por eso sería exacto decir, con Cone, que todo literalismo es esencialmente conservador. "Jesús no es un monumento histórico. De haber vivido y actuado hoy, hubiera dicho cosas muy diferentes de las que dijo hace veinte siglos" (p. 101).

¿Cuál sería, pues, el aporte específico cristiano a la liberación? Aquí Segundo parece seguir a Hugo Assmann, según el cual el compromiso normal del cristiano con la izquierda no hay que concebirlo como algo que se realizaría en-

tre "cristianos revolucionarios" por un lado, y los "demás revolucionarios" por otro. No hay ese tal "aliado cristiano" con su especificidad, con su aporte propio. Pero entonces, se objeta el A., si el cristiano no tiene nada específico con qué contribuir a la liberación, ¿para qué ser cristiano? Y responde con Assmann: "Eso no anula para nada un sentido válido de la expresión "aporte cristiano". Lo que sí queda superada es la **manera tradicional** de plantear ese problema, que consistía en concebir el "aporte cristiano" como una especificidad alienante y frenante" porque la especificidad cristiana era "pensada como una especie de **a priori** doctrinario que se anteponía y oponía a los **hechos** revolucionarios" (cit. p. 105). Por tanto, continúa Assmann, nada de cuentas ideológicas cobradas anticipadamente, como algo definido "antes" y "fuera" del concreto proceso revolucionario, según intentaron algunos "tercerismos", finalmente instrumentados por la reacción. En otras palabras, comenta Segundo, "los cristianos que comenzaron simpatizando con la revolución, pero poniéndole condiciones "evangélicas", terminan, en nombre del mismo Evangelio, luchando en las filas anti-revolucionarias" (p. 106). Y critica a la Democracia Cristiana de Chile: "sus reglas fueron, ya deducidas de la revelación, ya fundadas en un supuesto derecho natural basado a su vez en una eterna ley natural de las cosas" (p. 106).

6. Lo relativo y lo absoluto

Las diversas "sospechas" de Segundo han introducido una alta cuota de relativismo en su pensamiento. "En nuestro vocabulario lo relativo estaba identificado con las ideologías, lo absoluto con la fe. Pero después de nuestra discusión en este capítulo la pregunta puede volver: ¿acaso todo no es relativo?" (p. 200).

Señala ante todo el A. el **carácter relativo de la fe**. "Si todo contenido concreto de la fe, todas las actitudes y todas las creencias concretas que la encarnan dependen del contexto —relativo— en que tienen lugar, ¿cómo es posible llamar **absoluta** a la fe? O **¿cuál es esa fe absoluta** cuyo contenido, por cierto que sea es siempre relativo? Ya lo hemos dicho un poco antes (...) que nuestra libertad centra todo el ser en un valor, declarándolo incondicionado, esto es, absoluto (...). Como no existe posibilidad de verificar previamente si dicho valor realizado será satisfactorio y "valdrá la pena" que su realización importa, estamos aquí frente a una absolutización **subjetiva** y, por ende, ante un acto de confianza y de entrega que lógicamente debe llevar el nombre de fe, aunque no siempre lleve consigo la creencia en Dios o en una determinada tradición religiosa" (p. 201). Se trataría de una fe común a cristianos y no cristianos.

No puede haber fe absoluta sin una garantía igualmente absoluta, escribe el A. Y esa garantía sólo existe en la medida en que existe Dios. "Ahora bien, tal vez podamos resumir el estado actual del problema de la existencia de Dios, sosteniendo que el valor de las pruebas de tal existencia depende, **primero**, de la suposición —inverificable— de que nuestros mecanismos de conocimiento trabajan igualmente bien fuera que dentro de la existencia sensible donde podemos controlar su eficacia; y, **segundo**, de la suposición —igualmente inverificable— de que, cuando nuestros mecanismos de conocimiento y de deseo, aun trabajando dentro de los límites de la experiencia, no pueden explicarse sino suponiendo la realidad de un fin infinito para el conocimiento y el deseo, hay que dar por descontada la existencia real de tal entidad" (p. 191). Los argumentos racionales sólo pueden mostrar que la fe no es irracional, y eso es todo.

Más aún: la fe presupone un encuentro histórico con ese Dios que revela lo que se ha de creer. Y "no disponemos de criterios absolutos en lo que se refiere a dicho encuentro" (ib.). Cada Iglesia se nos presenta ambigua y relativa, con valores y errores. Para decir cuál es la Iglesia verdadera habría que basar-

se en la revelación divina. Pero es justamente para hallar tal revelación para lo que necesitamos distinguir entre las Iglesias. Hay, pues, un círculo vicioso, que se hace aún mayor cuando se tiene en cuenta que la revelación de Dios depende de la Iglesia porque sólo la Iglesia fija, entre los innumerables libros humanos, el canon de los libros que han de ser aceptados como vehículo de la revelación. "Tal vez no nos demos cuenta a menudo del impacto relativista que esto supone: elegimos la tradición de una Iglesia porque esa misma Iglesia seleccionó entre las escrituras humanas unas escrituras divinas que la acreditan, y ello por un procedimiento del que ella misma no se acuerda ya" (p. 192).

Y si pasamos a Cristo y su revelación divina, aun independientemente de la bruma en que se mueve el Jesús histórico tras las diferentes interpretaciones, "¿qué criterio podemos tener de que en él reside la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad? ¿Tenemos signos que nos permitan afirmar, por ejemplo, que Dios habló en la historia a través de Jesús y no a través de Sócrates? (...). Jesús no considera haber ofrecido a su generación ningún signo celestial. Menos aún a nosotros, por lo tanto. El juicio que sobre él pudieron tener sus contemporáneos dependió de la capacidad que tuvieron, capacidad por cierto muy vaga y relativa, para apreciar sus acciones liberadoras" (p. 192). Si Cristo quiso dar como signo su resurrección, es claro que fracasó. Los testigos son interesados, los relatos son incoherentes. "La dificultad, admitida, de reconocer al resucitado y el mínimo interés de éste, por no decir completo desinterés, en hacer de su resurrección un argumento para que se admitiera la validez absoluta de su doctrina, son otros tantos puntos recuperados por la relatividad de todo lo histórico" (p. 193).

Decir que tenemos fe en Jesús cuando no tenemos rastro directo de su vida y palabras, significa que al fin tenemos fe en los que lo conocieron, interpretaron y nos dieron su versión de él. Así cierra Segundo esta "lista de relatividades que aparecen como base lógica de una fe que se pretende absoluta" (ib.). Con ello juzga haber atacado el problema de raíz, mostrando "que no sólo la aplicación de la fe a los problemas históricos y concretos de la moral supone una aceptación de lo relativo, sino que el mismo dogma teológico está sustentado en la misma relatividad" (p. 194). Aun cuando agrega que al dar esta lista está lejos de su intención minar los cimientos de la fe o quitarle su valor absoluto (!).

Segundo sostiene asimismo con toda claridad el **carácter relativo de la moral**. Así como nadie discute que a veces es buena la nacionalización, la congelación de salarios, y otras veces no lo es, ¿por qué entonces, lo que es obvio en el plano de la ética social no lo es en el de la ética personal? "Como prueba, basta sustituir los términos sociales: nacionalización, (...) congelación de salarios bajo condiciones inflacionarias, por otros tantos términos relativos a la moral "personal": aborto, relaciones sexuales anteriores al matrimonio..." (p. 198). ¿Por qué algunos se escandalizan ante dicha actitud? "Prescindiendo del escándalo farisaico, existe una razón sincera. Las exigencias de la moral social o internacional son exigencias que se perciben vagamente, pero, sin lugar a dudas, nuevas. En cambio las exigencias de la moral personal se vienen repitiendo desde el tiempo del Evangelio. Son exigencias "eternas", mientras que las otras, por más importantes que sean, no pueden pretender tal status, dado que las ha traído la historia" (pp. 198-199).

El mismo Decálogo ha sido absolutizado. En realidad los mandamientos no aparecen como exigencias de una moral interna "sino como el conjunto de conductas necesario para el mantenimiento de un determinado pueblo en una determinada situación histórica" (p. 188). Algo semejante sucede con el Evangelio. Para poner un ejemplo, la parábola del Buen Samaritano no es un precepto material; si hacemos de ella una regla material y externa para todas las ocasiones similares "no tendremos como resultado amor, sino una increíble dispersión de energías y una irreparable pérdida de tiempo para un amor real y efi-

caz" (p. 180). Así en ocasiones se requerirá la violencia; no debe temerse a veces su empleo ya que la violencia es un medio, no un fin, y un buen fin justifica los medios. "Es el fin para el que es empleado el que le da valor, o por lo menos un valor moral, diferente de su mera y neutra instrumentalidad. Podemos decir que, por definición, el fin justifica los medios" (p. 195).

Relatividad de la fe, relatividad de la moral. Relatividad total, por consiguiente. ¿Qué queda, pues, de absoluto? El **proceso**. "Una opción cristiana absolutiza, no un valor ni una doctrina, sino un proceso educativo de valores" (p. 203). He aquí el nuevo absoluto: "Absolutizamos así, por la fe, un concreto proceso histórico educador por encima de cualquier otro... Y absolutizar ese proceso es decir que Dios, el Absoluto, lo dirige de una manera especial" (ib.).

Según el A. tal ha sido la actitud tradicional de la Iglesia: el acto de fe es un acto libre de la voluntad a un proceso revelador. La dificultad comienza cuando se trata de definir el contenido de ese proceso. La primera interpretación hace de Dios, y de sólo Dios, el contenido único del proceso. La segunda supone que el proceso se concentra en su fin: el Evangelio como culminación del Antiguo Testamento y el consiguiente dogma proclamado por la Iglesia. La tercera interpretación, que es la de Segundo, consiste en aprender a aprender con la Biblia, según las nuevas experiencias históricas de un pueblo. "Descartamos que el dogma sea la traducción del resultado del proceso educativo... El aprender a aprender no tiene fin. Lo hemos comenzado en un proceso histórico dirigido por un educador absoluto. A partir de un momento dado, continuamos aprendiendo con el desarrollo de la misma historia" (p. 205).

Por lo que concluye el A.: "La fe encarnada en sucesivas ideologías constituye un continuo proceso educativo en el que el hombre aprende a aprender, dirigido por Dios. Por ello no podremos jamás reducir la fe a un determinado libro o página de la Biblia, a un determinado Credo, a un determinado dogma. Todos estos elementos muestran el **camino** de la fe, pero no pueden darlo por recorrido" (ib.).

7. Necesidad de un cambio radical

Sostiene Segundo que si lo que él afirma se sigue como consecuencia lógica de la teología aceptada en Medellín, "se necesita un nuevo tipo de autoridad en la Iglesia, una nueva estructura eclesial, un nuevo tipo de pastoral de la fe y un nuevo papel para el laicado, aun en la definición de la auténtica fe cristiana" (p. 111). Sin duda esto planteará problemas "peligrosos por lo menos desde el punto de vista de las autoridades de la Iglesia y de sus estructuras" (ib.).

Según el A., la actual pastoral está viciada de raíz. Los pastores de la Iglesia están siempre buscando mejorar sus métodos pastorales. Pero se basan en lo cuantitativo, solicitando ayuda a la "sociología religiosa que, confinada en su propio campo, sabe cuántas personas van a misa, pero no puede saber cómo se traduce la misa en comportamientos o en mentalidades políticas, por ejemplo" (p. 59). Los obispos se engañan llenándose la boca con declaraciones sobre "el catolicismo del pueblo"...

Tal desenfoque pastoral se manifiesta nítidamente en la **práctica sacramental**. En la ponencia leída en el Encuentro de El Escorial, retoma el A. algunos aspectos del libro que comentamos. Dice allí que en la práctica la actividad pastoral se centra en los templos donde se distribuyen los sacramentos. Ahora bien, la característica más evidente de toda esta actividad es su inmutabilidad histórica. Fuera del sermón, todo el resto es inmutable. "Una misa, una eucaristía, fue y es exactamente el mismo rito bajo la presidencia de Alessandri, de Frei y de Allende. Quien hubiera estado en estado de hibernación desde 1961 hasta hoy, creería, al asistir a una misa dominical, que no ha ocurrido nada decisivo

en Chile, por lo menos en lo que toca a la función de la iglesia" (op. cit. p. 206). Y lo mismo sucede en los demás sacramentos. ¿De dónde les viene su importancia como para que la Iglesia vuelque en ellos lo mejor de su actividad? No ciertamente de su relación con la historia, porque son impenetrables a ella, sino de una "eficacia propia", ajena a la conciencia histórica. "El concepto de sacramento que se filtra a través de la práctica concreta de la Iglesia, constituye la imagen, o más bien el ídolo, de una eficacia sagrada **a-histórica**" (p. 49). La Iglesia, comprometida verbalmente con la liberación, mantiene un concepto ideológico del sacramento, es decir, el de una eficacia decisiva que prescinde de la liberación histórica. Se trata de una "infiltración ideológica del dogma" (p. 48). "Intentad vosotros que la iglesia comience por el comienzo, si cree que es **realmente** su misión la liberación y que relativice la práctica sacramental y la misa dominical, y veréis hasta qué punto prima la noción ideológica de sacramento y eficacia sacramental sobre la de la liberación" (op. cit. p. 207). La actual concepción representa "el polo opuesto de una religión basada en la sensibilidad histórica" (p. 49).

Según el A., una de las causas de la invariabilidad de los sacramentos se debe al hecho de que su significación está dada por el sacerdote y es recibida pasivamente por lo que se llama la "comunidad". "Si la significación del sacramento se diera **dialogalmente**, la eucaristía de hoy sería totalmente distinta de la eucaristía de ayer" (op. cit. p. 207). Para la generalidad de los cristianos a Dios le interesan más las cosas intemporales que la solución de los acuciantes problemas históricos.

Pareciera que para los ritos se buscara el lenguaje más intemporal posible. Hay oraciones de la Misa que tienen más de diez siglos, sin relación alguna con la inédita situación histórica de América Latina, por ejemplo. Unos sacramentos así se acomodan perfectamente a los intereses de las clases dominantes y constituyen un poderoso factor para mantener el statu quo. No parece que tal actitud tenga respaldo en las Escrituras. En la carta a los Hebreos se dice que Cristo se ofreció de una vez para siempre; "desde el Nuevo Testamento mismo, toda eficacia religiosa de cualquier rito, culto o asamblea queda abolida, en la medida misma en que esa ceremonia suponga que la gracia de Dios no fue dada de una vez para siempre, sino que tiene que ser conquistada una y otra vez por ritos religiosos. Precisamente Cristo, descalificando toda tentativa de apoderarse gradualmente de la gracia divina, liberó para siempre a su Iglesia para su compromiso y su funcionalidad histórica" (p. 50).

Segundo propone algunas maneras de **traducir** en compromiso histórico las palabras que rodean los sacramentos. "Cuando se bautiza a un niño, el ritual prescribe unas oraciones para echar al demonio de la criatura. Molesta tanto eso que yo conozco sacerdotes que suprimen esos exorcismos o los dicen en latín para que no se entiendan. ¿Por qué, en una comunidad cristiana viva y real no ensayar una tercera posibilidad: nombrar, con nombre y apellido a ese demonio que se pretende expulsar? ¿Por qué no, si se trata de un demonio histórico? ¿De una fuerza que lucha históricamente hoy y aquí con la fuerza del amor que Cristo trae? Si se trata de una criatura pobre, por ejemplo, ¿por qué no decir: "Sal, espíritu inmundo del capitalismo, de este niño para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más"? Y si se trata de un rico, ¿por qué no decir: "Sal, espíritu inmundo del lucro, de este niño para que en adelante pueda tener relaciones humanas y no cosificadas con los demás hombres"...? Y, por supuesto, atenerse a las consecuencias. Simples ejemplos de la manera como un sacramento puede y debe ser, en una iglesia nueva, desideologizada, una celebración y una preparación de la liberación histórica" (op. cit. p. 208).

Otro tema que molesta al A. y en relación al cual propugna un cambio radical, es el de la **unidad de los cristianos**. Porque, advierte, si bien es cierto que la Iglesia congrega en sus ceremonias a personas tan diferentes es porque sis-

temáticamente se usan términos que no apuntan a ninguna realidad histórica discutible. Sólo se mantiene la unidad —aparente— minimizando las oposiciones históricas radicales que separan a sus miembros, silenciando el color, la clase social, la ideología política, etc., y enfatizando por otra parte los valores que se suponen comunes a todos los miembros. “En una palabra, la Iglesia tiene que pagar, para su unidad, el precio de declarar los resortes del sufrimiento, de la violencia, de la injusticia, del hambre y de la muerte, menos decisivos que las fórmulas o los ritos religiosos” (p. 51).

Y así todos creen ser hermanos. “Todo el mundo asiste tranquilo, porque se habla de “gracia”, de “demonio”, de “salvación” o aun de “liberación” (sin definirla demasiado). ¿Qué ocurriría si a alguien se le ocurriera traducir “gracia”, “regalo de Dios” por “camino al socialismo”? No pretendo que sean sinónimos. Doy meramente un ejemplo. Alguien podría pretender que “gracia” estaría mejor traducida históricamente por “democracia representativa”, ¡qué sé yo!” (op. cit. p. 208). Señala Segundo que cualquier traducción histórica concreta de esos términos intemporales vaciaría la mitad del templo. Pero tal es el camino, agrega. Hay que romper esa falsa unidad, y la Iglesia debe decidirse por alguien, entrar en una lucha y fijar sus adversarios. No se puede pretender la iglesia llena al precio de no traducir históricamente, conflictivamente, sus palabras liberadoras.

La respuesta es típica: “la Iglesia no opta”, “unidad de los cristianos ante todo”, “lo que los une es más fuerte que lo que los separa”. Pero ¿qué es lo que une a los cristianos? se pregunta Segundo. Una serie de ideas, el credo. Cristianos de izquierda y de derecha estarían de acuerdo en que Cristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, etc. Pero si siguiéramos la encuesta y preguntáramos hasta qué punto cambiaría la existencia de los presentes si la Jerarquía declarase, por ejemplo, que en Dios hay cuatro personas, se vería que los cristianos toman nota del cambio dogmático sin trastorno para sus vidas. “Por el contrario, ¡qué trastornos si se decide que la traducción concreta de “gracia” es “unidad popular”, o que “pecado” es no colaborar con ella! Ahora bien, ¿cómo se puede decir entonces que lo que une a los cristianos es más fuerte, más hondo, más decisivo que aquello que los separa?” (op. cit. p. 209). La fe en Dios, por ejemplo, no es en modo alguno común. “No existe una fe común en la Iglesia; lo único común es la fórmula usada para declarar la fe. Y puesto que la fórmula no identifica nada, ¿no hay razón acaso para hablar de una fórmula vacía, frente a las opciones históricas decisivas?” (ib.).

Concluye Segundo afirmando que la tan mentada “unidad de los cristianos” contiene un claro elemento ideológico. El ideal de la unidad para la liberación se ha convertido en el ideal de la unidad para cubrir los conflictos, minimizarlos frente a otra cosa declarada más importante y servir así, de una manera indirecta, al mantenimiento del statu quo (op. cit. p. 209).

Hay que romper esa unidad conservadora y opresora para tender un puente con todos los que se comprometen —cristianos o no— en la liberación histórica. Quizás hay más diferencias entre católicos y católicos que entre algunos católicos y algunos marxistas. Según el discurso de Segundo en El Escorial, el problema no se plantea tanto en el terreno de la *ortodoxia* cuanto en el de la *ortopraxis*, siendo hoy la praxis, más que las fórmulas mismas, criterio de verdad de la “doxa” que la funda. “Es un hecho que existe una afinidad mucho más profunda (como sistema global de pensamiento operativo) entre ateos, protestantes y católicos que entre los católicos mismos” (op. cit. p. 289). La común preocupación por la liberación une a los hermanos más que los viejos problemas teóricos. “De hecho, la liberación plantea problemas de tal magnitud que los cristianos de cualquier denominación se sienten más cercanos entre sí cuando han optado por lo mismo en la historia, que con sus propios hermanos de denominación” (p. 171). Y no sólo con los cristianos de cualquier denomina-

ción, sino con todos los que han optado bien. Es lo contrario lo que se hace: "la Iglesia, que ha minimizado las divergencias entre cristianos y no cristianos, exagera las que separan a cristianos de marxistas" (art. cit. p. 210).

Al fin y al cabo, sostiene el A., el marxismo no es una ideología que subordina la sociedad al ateísmo sino al revés, el ateísmo a la construcción de una sociedad más justa, "constituyendo así un desafío para una fe cristiana que dice tener el mismo cometido: subordinar el sábado al hombre y la fe a la solución de los problemas históricos" (p. 150). El marxismo sacude al cristiano comodón, ya que la religión es para Marx "al mismo tiempo una expresión de sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real" (cit. p. 70). Lo único importante es la liberación, todo lo demás es relativo. "Poco importa quién libera al hombre, si es verdad que el hombre es efectivamente liberado. Porque, directa o indirectamente, detrás de toda liberación está Dios" (p. 92).

8. La labor de una elite

La pretensión de la Iglesia de ser liberadora por un lado, y de seguir contando con la adhesión de las masas por otro, se resolvió prácticamente por la segunda opción. Incluso algunos teólogos de la teología de la liberación han intentado una defensa de esta opción. Entre otros, Segundo cita la tentativa de Büntig, quien en su ponencia de El Escorial sostuvo que cierto catolicismo popularizado está arraigado en las entrañas del pueblo, y ha de ser situado en el proceso incontenible de nuestro continente, dentro del cual los católicos deben tener un papel protagónico. Sin embargo, advierte el A., Büntig no confía demasiado en ese catolicismo popular con sus gestos sacrales, sino más bien en el pueblo mismo que se expresa en esos gestos; tienen más importancia los valores de ese pueblo pobre y oprimido que los valores rescatables que existen en los mismos gestos sacrales. Toca a la Iglesia dinamizar, como lo ha hecho el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, la avanzada de ese proceso popular (cf. pp. 222-225). Anota Segundo que este recurso al "pueblo" es un fenómeno muy argentino; gracias al hecho peronista se ha intentado una "teología del pueblo", subsumida bajo la orientación general de la "teología de la liberación". No olvidemos que Perón dijo en un discurso a los Sacerdotes del Tercer Mundo: "Por primera vez coincide la acción masiva de los pueblos con el Evangelio" (cf. pp. 264-265).

Sin embargo, para el A., la "religión de masas", expresión de claro sentido peyorativo, no mejora mucho si se le cambia de nombre y se la llama "religión popular". La función "desinstaladora" sólo será comprendida por quienes se animen a "desinstalarse" del sistema reinante; y éstos son sólo una minoría. "Es una contradicción in terminis sostener la posibilidad de una religión masiva o universal, y, al mismo tiempo, desinstaladora" (p. 211). Fueron elites de poder las que ideologizaron el cristianismo, no serán las masas las que lo desideologicen. "La desideologización, tarea de autocrítica (...) pertenecerá siempre a otra elite, consciente y concientizadora, por lo menos como germen" (op. cit. p. 204). La cosa es clara. "Una teología liberadora no puede ignorar este problema: la relación entre un relativismo creador y conductas necesarias **minoritarias**, así como la relación entre una absolutización rutinaria y conductas **masivas**" (p. 208).

Se trata, pues, de una revolución dentro de la concepción cristiana tradicional, que exige del cristiano no sólo un compromiso político arduo, sino que "ya al nivel religioso requiere una desinstalación de las certidumbres y seguridades acostumbradas" (p. 215). Por ello, esta opción prende en grupos pequeños; ni es una coincidencia que en Medellín se haya tomado al mismo tiempo "la opción por la liberación y la opción por las comunidades de base" (ib.). Es cierto que ingenuamente se esperó que tales comunidades fueran un **complemento** de

la pastoral masiva en vigor; de hecho se volvieron críticas de un "cristianismo" aliado con la injusticia de las estructuras "y le discutieron a una Iglesia de masas sus pretensiones a llamarse "cristiana" (...). Esta alarma se valió, para designar a estos grupos de cristianos, del término peyorativo de **secta**" (ib.).

9. Crítica del libro

Hemos citado ampliamente para dar una idea cabal del pensamiento de Segundo. Juzgamos que el A. es un hombre intelectualmente muy dotado, pero, sin prejuzgar sus intenciones, estamos ciertos que ha empleado su inteligencia para demoler a la Iglesia.

La sola exposición de su pensamiento habrá, sin duda, suscitado la reacción, aunque sólo fuere "instintiva", de los lectores de esta Revista. Su pensamiento choca con nuestra fe. Refutar punto por punto sus ideas implicaría escribir otro libro. Por otra parte, ya está escrito. Es el Magisterio de la Iglesia, condensado en los aborrecidos "manuales", de los que tanto abomina el P. Segundo y donde la denigrada teología "académica" ha respondido ya con antelación a sus dislates, viejos como la historia de la Iglesia.

Sin embargo, refutemos brevemente sus errores más centrales. Ante todo, su **concepto de la teología**. La teología del P. Segundo no es ya la "fides quaerens intellectum", la fe que se pone en busca de una penetración en el misterio, sino que es la inteligencia que orgullosamente se pone a inventar su fe. Y por eso no se parte de Dios, de los ojos de Dios, sino del mundo, de los ojos del mundo. Primero las opciones teológicas, dice, luego la teología. Las "sospechas" de Segundo recaen en la revelación, en la teología heredada, no en las corrientes históricas, que para él son lo único absoluto. De ahí su concepto de una revelación aún no terminada (la doctrina católica enseña que la revelación quedó cerrada con la muerte del último Apóstol; lo que viene después es una profundización en esa revelación); la fe no es un "depósito", sino que su contenido se continúa ampliando en la historia. Es, en el fondo, la posición modernista. Por eso en su pensamiento todo queda relativizado, la moral, incluso el dogma; lo único absoluto es el "proceso". Y la verdad es precisamente lo contrario: a partir de Dios, eternamente joven, y de su revelación, siempre extendida por el apostolado de la Iglesia, el fiel es capaz de "juzgar" del proceso y de revertirlo si el juicio resulta negativo. Es Dios quien juzga a la historia, no la historia la que juzga a Dios. La "sospecha" recae sobre la historia, no sobre Dios ni su santa Iglesia. Con lenguaje típicamente marxista, Segundo llama "superestructura" a las nociones teológicas que explicitan las verdades de la fe: el pecado, la gracia, etc. Ultimamente el Credo todo es "superestructura".

Otro aspecto gravemente objetable es su simplismo en la consideración de la **historia**. Segundo no pone en duda que el actual proceso histórico liberador va hacia el bien. Le convendría releer —¿o leer?— "De Civitate Dei", de San Agustín, para ver hasta qué punto la historia es ininteligible si no se considera en ella la coexistencia —polémica— de dos antagonistas: Cristo y Satanás. La historia está solicitada por ambos; la parte que sigue a Cristo funda la Ciudad de Dios, la que sigue a Satanás la ciudad del mundo. En ningún momento Segundo alude a la ambivalencia del "mundo", cosa fundamental para entender el sentido y el misterio de la historia. Por eso su rechazo de lo que él llama "falsas dicotomías", una de las cuales es la de Iglesia - Estado o, podríamos decir, Iglesia - mundo. ¿No será que para Segundo el mundo se identifica con la Iglesia o la Iglesia debe sumergirse —y perderse— en el mundo? No queda claro el aporte específico del cristianismo a la historia.

Finalmente objetamos en el A., su **preeminencia de la praxis sobre la contemplación**. Al A. no le interesa la "verdad aceptada", sino "la verdad puesta al servicio de la historia". Tal concepción implica una grave tergiversación. La verdad —últimamente— es Cristo. Para Segundo no está la historia al servicio

de la Realeza de Cristo, Señor de los tiempos, sino Cristo al servicio de los proyectos históricos de liberación. Una concepción de total horizontalismo, sumergida en este mundo. Por eso su alergia al tema de la salvación de las almas, del destino supratemporal del hombre, del carácter individual de la santidad, único fundamento serio de la transformación de las estructuras sociales. No concibe los sacramentos como la prolongación de la presencia salvífica de Cristo entre los hombres, no acepta los sacramentos como comunicadores de gracia con una eficacia propia, "ex opere operato", sino como meros instrumentos de liberación humana. El Concilio Vaticano II nos ha recordado que toda la vida sacramental es para la glorificación de Dios y la santificación de los hombres. Eso no le interesa al A. Asimismo el tema de la unidad de los cristianos es tratado con gran ligereza; no parece entender el dogma de la "comunidad de los santos", fundada en la unidad de fe, esperanza y caridad, sino que piensa en otro tipo de unidad, sociológica, temporal, y por eso juzga que un marxista y un católico pueden unirse realmente, en cambio dos católicos con diversas opciones temporales no tienen nada en común sino fórmulas huecas de contenido. En fin, en Segundo no parece hacer lugar alguno para la contemplación; todo se reduce a la praxis revolucionaria.

A pesar de que este libro cuenta con el Imprimatur del Obispo y el Nihil Obstat del Provincial de la Orden a la que pertenece el A., estamos ante el proyecto de una "nueva religión", resultado de un contubernio de pelagianismo, protestantismo, racionalismo, modernismo, marxismo, progresismo. Se trata de una nueva religión, con un nuevo dogma y una nueva moral, ajena a la Iglesia de siempre. Legítima, oportuna y valiente, es pues, la prohibición que de este libro ha hecho Mons. León Kruk para los fieles de su Diócesis y que debería ser extendida a los católicos de todo el país.

CARLOS SARAIZA

En el N° 48 de la hojita semanal "Comunidad", publicación de la Diócesis de San Rafael, se dio a conocer, el 10 de Agosto de 1975, la siguiente prohibición:

SE PROHIBE LA LECTURA DE UN LIBRO EN LA DIOCESIS DE SAN RAFAEL

"Considerando que en el día de mi consagración episcopal hice el juramento de "conservar con toda su pureza e integridad el depósito de la fe que la Iglesia ha recibido, transmitido y conservado desde la época de los Apóstoles"; que además el canon 336 del Derecho Eclesiástico vigente impone al obispo "velar para que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica... y procurarán que se conserve la pureza de la fe y de las costumbres en el clero y en el pueblo"; y teniendo muy en cuenta el reciente pedido del Santo Padre de que insista sobre la necesidad de una mayor fidelidad a Dios, a través de la Iglesia, por parte de todos (1): cumplo con mi obligación de advertir sobre el peligro que entrañan muchas publicaciones y señalar de un modo particular y expresamente prohibir la lectura del libro titulado "LIBERACION DE LA TEOLOGIA", de Juan Luis Segundo, por considerar que no sólo enseña cosas erróneas sino abiertamente contrarias al "depósito de la fe que la Iglesia ha recibido, transmitido y conservado desde la época de los Apóstoles", y en el reciente Concilio Vaticano II lo propone nuevamente como materia de fe".

MONS. LEON KRUK

(1) Se hace referencia a la audiencia que el Papa Pablo VI concediera a Mons. Kruk el día 12 de Mayo de 1975, oportunidad en que el Santo Padre le dijera: "Dígale a sus sacerdotes, dígame a sus religiosos y religiosas, dígame a todos los hijos de esa Diócesis que sean fieles a la Iglesia a través de su obispo unido al Papa. Ser infiel no es sólo oponerse, 'contestar' a la autoridad legítima, sino el no cultivar la fidelidad hoy es infidelidad".

ANDRÉ PIETTRE, *Carta a los revolucionarios bien pensantes*, Rialp, Madrid, 1977, 157 pgs.

A. P., nacido en el norte de Francia, ocupa desde hace varios decenios una cátedra en la Universidad. Autor de numerosas obras que versan desde cuestiones económicas a temas culturales, es también conocido por sus artículos y conferencias en Francia y fuera de ella. Este espléndido libro, mezcla de ensayo, de carta y de diálogo, revela su contenido en el subtítulo: "Acerca del precio y el desprecio de las formas".

1. El desprecio de las formas

Comienza el A. por ceder la palabra a los jóvenes inconformistas para que expresen, en forma a veces cruel, su denuncia de la sociedad actual. Injusticia, hipocresía, ineficacia: tales son los vicios fundamentales que se encubren tras las elegantes "formas" supérstitas. "Sí, somos, queremos ser y continuaremos siendo vulgares. Estamos hartos de vuestras formas, de vuestras maneras. No contestaremos las cartas. Pondremos los pies en la mesa. Si nos da la gana, haremos el amor en público. Si nos da la gana, bailaremos ante el altar, como David. Somos adultos ¿sí o no?" (p. 19). Estos Unidos sería en ese sentido una nación ejemplar: país de emigrantes sin raíces, sin tradición, de gente ineducada, desenfadada. Son amos del mundo, son eficaces. A estos objetores dedica el A. su libro: "A los jóvenes, a los sublevados generosos —laicos y clérigos—, a los apasionados por la fraternidad y la sinceridad, que, con su vulgaridad, creen dar testimonio en favor del amor entre los hombres" (p. 14). A tales llama: los revolucionarios bien pensantes.

Estos inconformistas no son tan originales como se creen. Tienen célebres predecesores: desde aquellos cínicos griegos —los hippies de la Antigüedad—, granujas que cuestionaban toda la sociedad y la moral, pasando por los monjes giróvagos y los vagabundos universitarios de la Edad Media, siguiendo por los "sans-culottes" del Renacimiento, hasta los románticos del

siglo pasado que vestían un chaleco abotonado en la espalda para obligar a los fieles de su secta a requerir desde la mañana la ayuda de otro compañero, y así acordarse de la solidaridad entre los hombres!

Se trata de una rebelión profunda, que va más allá de lo político y lo social. Es más que una revolución de ideas, de costumbres, de Iglesia. Es una revolución de formas que se van degradando en la ciudad, la familia, la cultura. No "la política lo primero" sino "la estética lo primero". Ya que, como acertadamente señala el A., la forma no sólo expresa el fondo, sino que lo arrastra. La revolución artística anuncia las demás revoluciones. La vulgaridad de los modales acaba por hacer vulgar el corazón y la inteligencia. Una ciudad que se abandona en sus modales, como la nuestra, es una ciudad moribunda. "Una juventud que, por sistema, se disfraza de granuja, más pronto o más tarde tendrá costumbres de granuja: tal es la nuestra. Una Iglesia de jerseys de cuello vuelto, una Iglesia cuyos sacerdotes se ruborizan por llevar el signo de su misión, es una Iglesia en perdicción: tal es la nuestra. La civilización comenzó por vestir al primate desnudo. Cuando le desviste en público, vuelve al estado de naturaleza; es decir, se niega a sí misma: tal es la nuestra" (p. 12).

De ahí la contundente afirmación de Piettre: "El primer pecado del mundo moderno es su fealdad" (p. 13). Ese pecado ya existía, pero era inconsciente. Hoy se lo comete voluntariamente. Se emprende la destrucción sistemática de todo aquello que en los gestos, las palabras, las costumbres, el arte e incluso el pensamiento, tiende a elevar al hombre por encima de la vulgaridad, del Instinto, por encima de la bestia.

Es cierto que a veces tras las viejas formas pulcras se esconde un gran vacío. Pero los modernos "de-formadores" son excesivos, barren con todo; no arreglan la gotera sino que tiran abajo el techo. Los vestidos les pesan; vuelven a los harapos. Por eso son "destruidores" y no "creadores". Y como las formas son por esencia jerárquicas, apedrean todas las jerarquías. Entran "a saco en las cátedras y en

los altares" (p. 52). Su ideal es el "igualitarismo"; al decir del P. Cardonnel: "el hombre no es prójimo más que de su igual" (cit. p. 23) (así la madre no sería prójimo de su hijo, ni el médico del enfermo). Igualitarismo que llega hasta el lenguaje. Señala el A. cómo en francés se disponía de tres palabras al menos para designar a la mujer: niña, joven y "chica"; este último término, cuando se empleaba a secas, se reservaba a las mujeres de mala vida. Hoy todas son iguales, todas son chicas... (cf. pp. 76/77).

En el fondo estos revolucionarios, tendidos hacia el futuro, son solemnes retrógrados. Van a contracorriente del progreso. "¿No ha consistido toda la evolución humana en el ascenso gradual de la bestia peluda al hombre civilizado? Ahora bien, vosotros volvéis a la primera" (p. 40). Van en marcha, pero ¿hacia qué? A lo más, hacia una sociedad materialmente saturada, de horizontes estrictamente cerrados, infrahumana, en último término. Y "el hombre necesita aureolar su vida. Tiene tanta sed de fiestas como de poesía. Tiene hambre de amor —y no hay amor humano sin poesía—. Pues bien, ¡es esto lo que matáis al matar las formas!" (p. 41). El hombre desnudado de todas sus formas no es sino un mono desnudo. "Pues bien, el mono no es solamente la impudicia, sino, si es fuerte, la crueldad total" (p. 43).

2. La restauración de las formas

Entre los gritos proferidos durante la revolución de Mayo en París hay uno rescatable: "La imaginación al poder". Según el A. son "las palabras más sensatas que jamás haya clamado una revolución" (p. 80). Es claro que estos originales "bienpensantes" creen que la imaginación se despertará a partir de los escombros del mundo que fenecce. Pero no es así. La pendiente por la que van no conduce a la cumbre, sino al abismo. Su vacío es el vértigo de la nada, es la llamada de las alucinaciones precisamente por falta de imaginación creadora, es la droga, el suicidio. "Lo informe llama a lo informe. Y en el límite, lo informe es la muerte" (p. 94).

Se necesita imaginación para encarar el proceso de restauración de las

formas en todos los niveles. Ante todo, en el ámbito de la **enseñanza**. El colegio —primario y secundario— debe enseñar a vivir. Junto con el alfabeto habrá que inculcar las formas del respeto y de la educación. La inmensa desgracia de nuestra enseñanza es haber separado instrucción y educación. "¿Qué me importa que usted sea catedrático, y pretenda conocer todas las novedades pedagógicas? Si usted no es educado, no será un hombre, y no se asombre si sus alumnos, un día, le escupen a la cara" (p. 79). Educar es elevar. La misma palabra lo dice: **e-ducere**, tirar hacia arriba. "Pero, ¿cómo e-levar, cómo afinar sin un cierto cuidado de las 'formas', de la delicadeza, de la elegancia (**eligere**, escoger), de la belleza (**forma**, la belleza)?" (p. 15). "Belleza" equivale a "hermosura", **formositas**, palabra que viene de **forma**.

Es asimismo necesario restaurar las formas en el ámbito **social**. El primado de la técnica deshumaniza las relaciones humanas. No pocas veces la técnica, que es esencialmente práctica, funcional, milita contra la estética, porque despoetiza al mundo e introduce, al decir de Valéry, en "la era del hecho". La misma luna —antes tan romántica— ha perdido su poesía; la técnica "no sólo no tiene que hacer formas (dar una apariencia estética al "jeep" lunar está realmente fuera de cuestión), sino que incluso tiende a uniformizarlo todo" (p. 83). El mundo antiguo era distinto: no hay dos vasos griegos enteramente idénticos. Pocos eran los "útiles" que sólo fuesen "útiles": las llaves, los cofres, además de útiles eran hermosos. A fuerza de ser "funcional" la construcción ha sacrificado conscientemente la belleza, encuartelando la vida en los "grandes conjuntos". Será menester levantar una ciudad nueva, abierta al misterio, al ensueño...

También en el ámbito de la **polis** se hace urgente la restauración de las formas. Antiguamente no había ciudad sin culto, sin fiestas. ¿Qué fiestas tenemos hoy? Quizás el gran prestigio que por siglos gozó la monarquía se deba al hecho de que mucho más que un régimen político, era "un régimen **poético**" (p. 86) que con sus fastos, casamientos nobiliarios y carrozas reales llegaba a suscitar la emoción del

pueblo. Los hombres necesitan participar en algo que les supere. Por dura y pobre que fuese entonces la vida, la ciudad antigua era llevada por encima de su dureza y pobreza material, "impulsada por un soplo de belleza" (p. 88) que se encarnaba en un conjunto de tradiciones, costumbres y festividades. Hoy no es así. Al decir de Bergson, la "mecánica" ha expulsado la "mística". Esto es la ciudad moderna: "contaminación, molestias, embotellamientos, aburrimiento, uniformidad, fealdad: crisis de imaginación y de finalidad" (p. 89).

Incluso el arte ha desterrado la estética de las formas. Un gran exponente de esta destrucción es Picasso, el genio de lo disforme. Sus períodos azul y rosa quedaron superados y, tras el purgatorio de sus intentos cubistas, irrumpieron sus monstruos deformes. ¿Qué pasó en el artista? Quiso rebelarse contra los maestros, saquear la tradición. Su pintura es el fruto de una protesta; al destruir el rostro humano hizo un acto de barbarie. Algo semejante acaece en la música. En círculos hippies se oye decir que el fin del fin en la música es "tocar sucio". "Hoy no se puede pretender ser un 'ídolo' si no se está dotado de una voz cascada, rota, apagada, gutural o asexual: hay que 'cantar sucio'" (p. 91). Se impone, pues, una restauración de las formas estéticas en el ámbito del arte.

Finalmente hay que volver a esteticar la ética. "No viviréis mejor si vivís sin forma. La Belleza y el Bien están unidos con un lazo irrompible: kalos-kagazós (bello-y-bueno), decían los griegos en una sola palabra. Y la más ignorante de las madres que prohíbe el mal porque es 'feo', sabe tanto como los griegos y mucho más que vosotros" (pp. 101-2). La moral desnuda es demasiado austera. En una suerte de cortesía de Dios, es la estética la que le depara un atractivo. El gesto generoso, heroico, aureolado por la estética, se hace seductor. Incluso las guerras, salvajes al comienzo, fueron penetradas de estética. Las armas — hechas en la fragua de los dioses — eran pulcras. Espadas cinceladas, cascos empenachados, artísticos barcos de guerra, uniformes esplendorosos, fiesta de colores. Y conste que no se

trataba de mero juego. "La estética había impuesto una ética. Con sus formas, también la guerra tenía sus reglas" (p. 112). Respeto al adversario, al prisionero, al herido. La primera guerra mundial marcó el comienzo del abandono de las formas; a partir de allí lo heroico fue cediendo paso ante lo técnico. "Desde entonces no hay formas. No hay estética (¡id a decorar una máscara de gas o una bomba de napalm!). Pero también han desaparecido las reglas del juego, que, incluso en su crueldad, hacían que los hombres se respetasen" (p. 113). No se requiere heroísmo para apretar el botón que arroja una bomba atómica. "Después de esto, asombraos de que declin en los jóvenes el sentido de la patria" (p. 113).

Destaca el A. el papel relevante de la mujer en esta urgente tarea de restauración de la belleza. No lo hará, evidentemente, a través de las reivindicaciones feministas que buscan la igualdad con el hombre sino precisamente mediante la acentuación de su femineidad. La mujer es un correctivo del mundo tecnificado ya que, al decir del A., "entre la mujer y la mecánica hay algo así como una incompatibilidad de humor" (p. 100). "La calidad de una civilización se mide por el modo en que ésta trata a la mujer" (p. 111).

3. Lo bello y lo sagrado

Es otro ámbito en el que hay que restaurar el valor de las formas. Por su importancia —y su especial interés para nosotros— lo tratamos en capítulo aparte. A este respecto señala Piettre la enorme crisis por que atraviesa la Iglesia, una de las más graves de su historia. "Pues bien, creemos que la cuestión de las formas y del arte sacro es un aspecto mayor de esta crisis" (pp. 120-1). Ciertos sacerdotes han desatado una revolución iconoclasta creyendo que las formas y el arte eran sinónimos de lujo y riqueza, y por ende de poder e iniquidad. Anhelando una Iglesia "pobre" y "misionera" creen que se debe renunciar a toda forma exterior, que Cristo debe pasar a ser un "camarada" y las iglesias mudarse a salas de baile. Esta revolución tiene sus motivos: es innegable que a ñ o s atrás se hizo gala de cierta ostentación

hueca, por otra parte el arte religioso estaba pauperizado: estatuas Saint-Sulpice, vírgenes llorosas, santos amengados... Sin embargo ello no justificaba que se pasase a la pretensión de destruir toda expresión artística. Para arreglar la gotera se tira abajo el techo, decíamos más arriba. No sea que ocurra con la religión lo mismo que con la moral de Kant: "Tiene las manos limpias, decía Péguy; lo malo es que no tiene manos"...

"En realidad, bajo esta batalla de las formas, lo que subrepticamente libráis es un combate de fondo (tan cierto es que el fondo y la forma son inseparables)" (p. 125). Tratan de "desacralizar" al sacerdote, de hacerlo "un hombre como todo el mundo". Green que eliminando todo lo exterior van a ganarse al pueblo. La experiencia ha demostrado lo contrario. Ya en el s. XVIII, Federico de Prusia, el amigo de Voltaire, recomendaba transformar la Iglesia en un "buho triste y solitario para hacerla antipática". Parecen querer relegar todo lo que pueda hablar al corazón, lo que es ornato, decoro, solemnidad. "Llegáis incluso a celebrar 'eucaristías domésticas', sin el menor ornamento y con el más extraño porte. Sin embargo, tened cuidado. Si vuestra apariencia exterior es vulgar, vuestra alma también será vulgar" (p. 127). Como bien dice el A. "el porte obliga"; hay un "lenguaje del vestido". Y transcribe este hermoso texto de un historiador de las religiones: "Todo el que haya oficiado con vestiduras, aunque sea con el simple vestido negro de eclesiástico protestante, sabe que se puede decir acertadamente que el hábito hace al hombre o, más bien, despoja al sujeto de su simple cualidad de hombre, para dejar entero su lugar únicamente al **ministro**, servidor" (cit. pp. 57-8).

Hay quienes no tienen en los labios más que "el pueblo de Dios" (acentuando la primera palabra) pero de hecho desprecian al pueblo verdadero, no tienen piedad de su debilidad, su fe les parece floja, demasiado apoyada en lo visible, en imágenes, en procesiones, en "formas" que la sostienen. "Atención al escándalo. Cuando se ve a clérigos jóvenes o laicos jóvenes desaliñados participar con desenfado en

misterios excelsos (a los que los más grandes santos se acercaban con un respeto infinito), es difícil no plantearse la cuestión: '¿Aún creen en lo que hacen?'..." (pp. 128-9). Tras tales despojos la gente sencilla y pobre se siente todavía más empobrecida. Cita el A. estas desgarradoras palabras de una anciana casi miserable: "Con nuestro nuevo cura y sin todas las cosas bellas que ha quitado de nuestra iglesia, aún me siento más pobre" (p. 129).

No se trata de boato. A veces el mejor arte está hecho de la más alta sencillez, como el románico, el gótico. Pero lo que acá se pretende destruir no es simplemente la sencillez sino el arte mismo. Es claro que no se puede vivir sin alguna forma. Los destructores de "formas" acaban por crear "formas" nuevas. "La experiencia lo atestigua: Reducís al silencio a los órganos, pero hacéis que chirrien las guitarras. El gregoriano ha muerto; ¡viva la música pop! El latín se ha quitado de todas partes, tanto de Africa como del resto; pero se entroniza el jazz en la latinidad" (p. 130). El A. es tajante: "No hay nada tan poderoso como la alianza de lo sagrado y del arte para responder a su apetito de infinito. Si le negáis esa alianza, clérigos iconoclastas, si en una pasión de cátaros, que no saben lo que son, despojáis vuestras iglesias, desnudáis los ritos y resbaláis hacia lo vulgar, entonces, la Humanidad, fabricante de dioses, creará una nueva entidad sacra, pero será una entidad sacra por lo bajo, y, a la manera del surrealismo, una mística invertida" (p. 133).

Digamos, para concluir, que en su libro Plettre no deja de detectar algunos síntomas que dan cierta esperanza de mejoría. Está surgiendo un nuevo tipo de arquitectura que logra efectos estéticos interesantes. Incluso hay conatos de una cierta "estética industrial". Se ha comprendido que "la fealdad se vende mal"; hasta se introducen elementos estéticos en la organización de las fábricas. Pero hay que cuidar que ello no obedezca primordialmente a un móvil interesado, de vender mejor, de que se rinda más. Asimismo hay intentos de poetizar el mismo deporte, como acontece por ejemplo en las ceremonias de apertura

o clausura de los Juegos Olímpicos, con la transmisión de la antorcha, al estilo de la vieja Grecia, y los ulteriores desfiles. El peligro estaría en hacer de eso una religión. "Ahí tenéis todo un ceremonial infinitamente seductor, que atestigua la permanencia del sentido de lo sacro: en la hora en que se lo relega de las Iglesias, se le vuelve a erigir por otro lado" (p. 98).

En fin, estamos en presencia de un libro excelente, con verdades de a puño. Aquí y allá, alguna afirmación no del todo correcta o precisada, en nada invalida el carácter agudo, humorístico y saneante de esta obra que recomendamos vehementemente a nuestros lectores.

P. ALFREDO SAENZ

VICTORINO CAPANAGA, *Pensamientos de San Agustín*, La Editorial Católica (BAC Minor), Madrid, 1977, 271 pgs.

Bien podríamos presentar este libro haciendo una ponderación de lo que es el arma número uno de la moderna propaganda, el "slogan", y de su capacidad para hacer penetrar un mensaje de modo tal que fácilmente se lo retenga y lleve a una determinada praxis. Porque, a simple vista, es esta obra una antología de expresiones agustinianas que parecen precursoras de ese "Arte"...

O comenzar directamente por una consideración de la profundidad y trascendencia de la obra del gran Agustín, y anunciar a continuación la aparición de esta joya, que nos trae sus mejores sentencias, como flechazos directos al cielo o a las almas, brotadas de ese corazón apasionado y buscador de Dios, genio ardiente, pastor celoso, "alma universal", al decir de Pablo VI.

Pero hay que hacer ambas cosas a la vez, para sugerir a los lectores el valor y la actualidad de esta valiosa colección de pensamientos, nacidos de un alma santa, caldeados en la más alta unción, hermosados con la mejor poesía, "sazonados" y sintetizados por el dueño de una palabra aguzada y plena de arte e inspiración.

Y así, infinitamente más allá de lo caricaturesco a que queda reducido el moderno "slogan" (monerías del diablo...), hay en las sentencias agustinianas la providencial concordia de la herencia de los antiguos retóricos con la lucidez del santo, para dotar de cuerpo a un verbo que venía de lo Alto, y no quería retornar allí sin fruto, fecundando a las almas de un modo análogo al "magnum miraculum" realizado en el seno purísimo de María Santísima. Las suyas son palabras que avivan la fe, despiertan la oración, alientan a la lucha. Tienen la fuerza y el arrastre de un ejemplo, como que son, de un modo u otro, sus personales confesiones...

Palabras que enardecían y provocaban espontáneos clamores y aplausos en sus fieles, conmovidos pero enseñados, deleitados pero iluminados, encendidos pero en el fuego de la caridad sobrenatural, reteniendo, con el impacto profundo, todo el sermón en la frase imborrable: "cantate vocibus, cantate cordibus, cantate oribus, cantate moribus..."

Dicho sea de paso, ¡cuánto habríamos agradecido a quienes tan meritoriamente hicieron posible esta áurea selección, el esfuerzo de una edición bilingüe! Y no sólo por ese sabor especial que tienen estas expresiones en la lengua en que fueron escritas, sabor que a menudo se pierde, como en los juegos verbales, al ser traducidas, sino también —dirían los profesores de latín— porque resulta un aliciente para el estudio de esta lengua el aprender a gustarla en esas fuentes selectas. — "Valdría la pena aprender latín, decía un ex-profesor de la Universidad Gregoriana, aunque sólo fuera para leer a San Agustín".

Salvo ese detalle, no podemos menos de agradecer vivamente al amplio conocedor de la obra agustiniana, P. Victorino Capánaga, autor de varias e importantes obras sobre nuestro Santo (especialmente "Agustín de Hipona", BAC Maior, 1974), el haber puesto ahora al alcance de todos tantas perlas escondidas, que de otro modo hubieran permanecido accesibles sólo para quienes tienen el tiempo y la decisión de internarse en el maravilloso

mundo de la "opera omnia" agustiniana.

Gracia a la que no hay que renunciar...

Y gracia a la que "disponen" estos "Pensamientos".

JORGE BENSON

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º año de Teología.

GEORGES GUSDORF, La conciencia cristiana en el siglo de las luces, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1977, 344 pgs.

El A. de este libro desarrolla un tema apasionante para el historiador y para el teólogo, cual es el estudio de las ideas religiosas en aquel hervidero intelectual que fue el siglo XVIII. Admitiendo que el cristianismo es todavía la religión de la masa, examina detenidamente el pensamiento de la "élite" que, pretendiendo por lo común seguir denominándose cristiana, socava los fundamentos de la teología y el presupuesto de la revelación sobrenatural, para edificar sobre los cimientos del deísmo que somete la fe a la razón. Le place a Gusdorf subrayar que junto con las iglesias establecidas en Inglaterra, Alemania y Francia (de otros países apenas habla), va surgiendo un cristianismo poco atento a los postulados especulativos, una especie de religión del corazón, al margen de las iglesias y con una fuerte dosis de individualismo. Así, en primer lugar, el pietismo protestante, al que arrima el A. los movimientos místicos de Fénelon, el quietismo y el molinosismo, en el ámbito católico. Por esta pendiente, el catolicismo se deslizaría hacia el protestantismo, el protestantismo hacia el socinianismo, el socinianismo hacia el deísmo y éste hacia el escepticismo. (El catolicismo se libraría de la disolución protestante y volvería a afirmarse en el siglo XIX, a salvo del escepticismo).

La vida religiosa de la época tiene poco de común con la reflexión racional. En este contexto se ubica la fórmula kantiana: "Tuve que anular el saber para preservar un sitio a la fe". Esta actitud religiosa que ya no se forja

ilusiones sobre las pruebas del cristianismo, se anuncia como la religión del mundo futuro que cristalizaría en un cosmopolitismo religioso. Con la sola religión natural y la disolución del misterio, las religiones dejan de ser irreductibles las unas a las otras. Sin embargo, lo más lógico es la tolerancia, porque el siglo de las luces acabará en que la verdad de toda verdad es que no hay ninguna verdad. Ello no quita que el partido filosófico francés (Voltaire, Holbach, Diderot, D'Alembert) predomine quizás en intolerancia y, tal vez, en mala fe. Lo cierto es que esta orientación de los espíritus despierta el interés por la historia de las religiones y de la mitología, por la crítica filológica que se aplica a las Escrituras, por las lenguas orientales..., mientras que en el terreno moral la beneficencia y la filantropía, el cosmopolitismo, el progreso, la utilidad..., empiezan a ser consideradas como auténticas categorías religiosas.

Por las páginas de este libro desfilan los nombres de Locke, Hume, Newton, Reimarus, Lessing, Kant, Leibniz, Jacobi, Diderot, Voltaire, Bodin, Nécker, Holbach, D'Alembert, Rousseau, Bayle, Wesley, Fénelon, Pascal, Malebranche, Montesquieu y otros más. Esta lista, aunque incompleta, nos da una idea de la empresa del A. Lástima grande que este inventario de las producciones dieciochescas haya sido realizado por un investigador que raya en el agnosticismo y que, por ende, se muestra tan poco benévolo con los campeones de la ortodoxia de aquel tiempo, especialmente Bossuet, a quien maltrata cuantas veces le sale al paso, y en él a la Iglesia Católica. Baste con decir que, para el A., los deístas son "los espíritus auténticamente religiosos del siglo XVIII". Menos explicable nos resulta que un volumen tan fuertemente anticatólico haya sido publicado por la editorial Verbo Divino.

P. AMERICO A. TONDA

VICENTE SIERRA, Así se hizo América, Dictio, Buenos Aires, 1977, 402 pgs.

Sin ninguna duda es de ponderar el esfuerzo de la Ed. Dictio, al reeditar,

luego de varios años de aparecida, esta brillante obra de investigación histórica realizada por un hombre de reconocida envergadura especialmente en el análisis de las ideas y de los hechos prevalentes en la conquista de América.

Es evidente que sobre este tema de tanta significación ha corrido mucha tinta, pero desgraciadamente ha ganado las Inteligencias de muchos una interpretación falsa y distorsionada, producto del pensamiento de varios autores que pagan tributo a su formación liberal y atea o si no a una ingenuidad alarmante que los ciega para ver —o para querer ver— la realidad con plena objetividad y detectar los fundamentos últimos de la acción de la Madre Patria en las tierras americanas. En este libro, el profesor Sierra desenmascara talentosamente las diversas concepciones erróneas; sin temor a dejar traslucir su admiración por la España imperial, no se deja ganar por el subjetivismo que obnubila la capacidad de emitir juicios ciertos, sino que pone todo su ardor de hombre hispánico al servicio de la irrefutable verdad histórica; lo hace de un modo enérgico, vibrante, pero sin permitir que su mente sea dominada por la pasión.

A lo largo de su obra el A. analiza el proceso de la Conquista que se inicia con el descubrimiento de América, al mismo tiempo que expone el sustrato y los motivos básicos de la labor de España que muestran el claro propósito de la Corona. Por otra parte advierte que delimita su estudio especialmente a lo sucedido en el siglo XVI, porque es entonces cuando se despliega en forma más acabada y pura la obra conquistadora y donde se manifiestan los más altos y nobles ideales españoles.

Los Reyes Católicos se encuentran con un dato inédito: la existencia de estas nuevas tierras, y movidos por esa fuerza superior que Dios imprime a sus elegidos, tienden a trabajar en orden a un objetivo que ellos mismos catalogan como el principal: "la transmisión de la Santa Fe Católica". De ese fin primordial van derivando casi con naturalidad los aspectos esenciales y rectores de la labor civilizadora. Hermosamente lo indica el A. diciendo que

España se lanzó a la conquista para transplantar su propio ser, su identidad, su misma esencia: "todo un pueblo, con la cruz en la mano izquierda y en la diestra la espada, ... se entrega al esfuerzo sin par que determina el futuro espiritual y material de un inmenso continente".

En ello radica el verdadero valor de la empresa colombina. España que acaba de salir airosa, luego de varios siglos, de la dominación árabe y que mirándose a sí misma ha sabido corregirse y renovarse espiritualmente —mucho antes que el resto de Europa lo hiciera a través de la Contrarreforma—, gracias a los principios rectores establecidos por el Cardenal Cisneros, vuelca en América todo su rico caudal de religiosidad y de civilización en favor de los indios. Y es aquí donde Vicente Sierra señala algo que "seguramente a muchos hará sonreír": el hecho de que Dios confió a España esa misión trascendental. La Providencia había dotado a la Corona española de los elementos humanos necesarios para realizar la última gran Cruzada de la Cristiandad, la única que logró plenamente sus objetivos y sus propósitos: cristianizar y civilizar los pueblos descubiertos. Para ello contó con Reyes de la talla de Fernando e Isabel, Carlos V y Felipe II, con conquistadores que eran a la vez soldados y caballeros, y finalmente con el empuje misionero de tantos sacerdotes y religiosos que trabajaron sin tregua y con admirable tesón. "La intervención del factor Providencia —afirma el A.— no puede ser desdeñado por el historiador honesto que aspire a formular juicios históricos válidos".

A partir de esta base primera de la fe se explica la gesta americana; el español se lanza no sólo a conquistar nuevas tierras sino a extender el Reino de Dios. Prueba de ello la actitud constante de los Reyes. Así Carlos V exhorta a un obispo de Hispanoamérica: "Debéis hacerles entender a los indios que el motivo principal es Introducirlos en la universal Iglesia... y cuánto bien habrán temporal y espiritualmente, siendo regidos y gobernados por nuestra suave y cristiana manera de gobernar". Y en esto cuentan con todo el apoyo de la Iglesia con la

cual España trabajó en estrecha colaboración.

La Corona se interesa por civilizar al indio, por protegerlo. Evidentemente el indio necesitaba del español para salir de su estado de barbarie. Es un hecho contra el cual nada pueden aducir los llamados "indigenistas" porque ¿qué hubiera sido de estas razas americanas sin esa civilización, si aún hoy vemos algunas de ellas en un estado tan elemental, pese al aporte de España? España no se niega a convivir con el aborígen ni se avergüenza de mezclarse con él su sangre, su cultura, su lengua y sobre todo su fe y su espíritu que se prolonga en las sucesivas generaciones americanas.

Naturalmente nadie que quiera ser justo podrá dejar de reconocer que se cometieron abusos en el trato con la raza indígena. Es propio de la debilidad humana que el hombre conquistador se sintiera tentado a acumular riquezas y consecuentemente a esclavizar o explotar al aborígen. Pero en ese caso el español se sabía traicionando sus propios principios y tanto la Iglesia como la misma Corona de España fustigaron duramente dicha actitud.

A diferencia de los conquistadores de otras naciones España concibió al indio como imagen y semejanza de Dios y por lo tanto capacitado para ser también su hijo por la predicación y el bautismo. Surgió así ese monumento legislativo, que son las llamadas "Leyes de Indias", gracias a las cuales América conoció las más avanzadas leyes de protección social para el indígena. Sirva de ejemplo la organización del trabajo, que no sólo era libre sino también incluía el alimento, e incluso una suerte de salario mínimo y móvil, según lo ordenara Felipe II: "Cuando aumente el valor de las cosas, que suba también el precio del sudor del indio". Es destacable asimismo cómo se protege y dignifica a la mujer en el trabajo y especialmente en su condición de esposa y madre. Ni se descuidó tampoco la asistencia social de los enfermos mediante la creación de hospitales, y el cuidado de los niños huérfanos, o de los hijos de familiares pobres.

En lo que toca a lo cultural, se advierte el gran interés que España manifestó por ese ámbito de la actividad

humana. También aquí cumplen relevante papel los misioneros españoles que volcaron su sangre mártir en aras del trasplante de la fe católica y la cultura hispánica. Por su afán cultural España suscitó en América un florecimiento bibliográfico, filosófico, histórico, geográfico y botánico. También surgieron en nuestra tierra notables escritores, poetas y literatos, así como numerosos colegios abocados a la formación religiosa y cultural del indio.

El A. describe también con singular agudeza la política económica de España a través de la protección de la minería y del fomento del trabajo agropecuario, gracias a lo cual frenó la ambición y la sed de oro al mismo tiempo que evitó que América cayera en el "capitalismo liberal" o en el dominio de la "colonización" inglesa o de cualquier nación extranjera, hecho que se hubiera dado de haberse permitido el tan alabado como mal conocido "libre comercio". España monopolizó no para su provecho exclusivo sino también para salvar la economía misma de América fomentando en ella el desarrollo industrial y controlando asimismo la competencia interna en orden a favorecer el progreso económico de todos los pueblos de América mediante la sabia "política de abastos", evitando también que la industria minera americana, especialmente la plata, absorbiera la producción de toda clase de artículos en España y provocara allí una inflación debido al peligro de que la enorme solicitud de productos creara especulaciones en la Península.

Es imposible abarcar suficientemente la gran profusión de temas que el A. aborda a lo largo de estas densas páginas. Lo que otorga al presente trabajo un valor eminente es el abundante acopio documental, fruto, sin duda, de largos años de estudio serio y disciplinado. Sierra fundamenta y otorga plena validez a la línea concisa de su pensamiento que expresa con claridad, orden y riqueza de contenido.

Por último el A. lanza un llamamiento apremiante a todos los pueblos hispanoamericanos que en la actualidad se hallan como embretados ante una trágica disyuntiva: o el comunismo o el capitalismo liberal. Para Sierra la única salida posible reside en volver "tras

las huellas de los conquistadores por los principios comunes de la Hispanidad, perfeccionando, de acuerdo con los nuevos tiempos, la obra que España inició entre ellos en el siglo XVI". Porque España quiso antes que nada convertir al indio, fundar ciudades y estabilizar en América un mundo que fuera como su propia prolongación. Y fue ella misma la que le inculcó los gérmenes de la libertad que permanecieron apacibles durante la conquista, pero que dieron luego impulso a la independencia de las viejas provincias hispánicas de ultramar, cuando en el siglo XVIII el espíritu del liberalismo afrancesado lograra apoderarse de la Corona española con el consiguiente abandono de los fines espirituales del Imperio.

Es el espíritu hispánico —que hoy desgraciadamente se está diluyendo no sólo entre nosotros sino en la misma España— el que debe hacer resurgir aquellos principios religiosos, morales y culturales que con fuerza de levadura transformen y regeneren a las naciones americanas. Porque estas tierras fueron ganadas por la tenacidad y el sacrificio heroico de los primeros conquistadores que venciendo toda dificultad no se desalentaron ante los graves obstáculos que se cruzaron en su camino, y tras ellos, o mejor, a la par de ellos, por los misioneros que predicaron la fe y elevaron la cultura y por los trabajadores que forjaron las bases del bienestar material. "América le debe a España un eterno agradecimiento, porque de aquellas siembras espirituales y materiales debe esperar las cosechas del futuro que el destino le depara".

PEDRO EMILIO ROJAS
Seminarista de la Diócesis de
Gualetguaychú, 2º Año de Teología.

SANTO TOMAS DE AQUINO, El Credo comentado, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1978, 183 pgs.

El "Comentario del Credo" constituye una parte de los sermones predicados por Santo Tomás en Nápoles, en la Cuaresma de 1273, un año antes de su muerte. De la misma oca-

sión datan también el "Comentario del Padrenuestro" y el "Comentario de los dos preceptos de la caridad y de los diez mandamientos de la ley". Los tres comentarios contienen lo esencial de toda catequesis cristiana: lo que se debe creer, lo que se debe desear, lo que se debe hacer. Estos conocimientos imprescindibles iluminan la vida teológica del cristiano en su triple aspecto: Fe, Esperanza y Caridad. Así lo afirma expresamente el Aquinate en el primer capítulo de su "Compendium Theologiae", al esbozar el plan de esta obra —que su muerte dejó inconclusa— como un tratado que gira sobre el eje de estas tres virtudes en las que "consiste toda la perfección de la vida presente".

La editorial Rialp ha publicado recientemente los tres comentarios en español, reunidos en un volumen bajo el título de "Escritos de Catequesis". Cruz y Fierro Editores ha preferido —como la editorial mexicana Tradición— la publicación separada y la presentación del texto bilingüe latino-español. Tres ediciones castellanas en un breve lapso de tiempo son claro indicio del renovado interés por las obras y la doctrina de Santo Tomás, pese a que muchos espíritus superficiales —contra las indicaciones del magisterio más reciente, que reafirma su perenne actualidad— se obstinan en etiquetar con la dichosa palabrita de "superado".

La presente edición tiene sobre la española la ventaja del texto bilingüe y es más accesible al público argentino que la mexicana. La presentación, traducción y notas se deben al P. Alfredo Sáenz, quien publicó por vez primera la traducción de esta obra, en edición mimeografiada, para que fuera utilizada como texto en las clases de teología en la escuela de dirigentes de los Consejos JAC y AJAC de la Arquidiócesis de Paraná.

Recomendamos la lectura de este librito para uso privado de los catequistas y para reuniones y cursos de formación de jóvenes, sobre todo universitarios. Puede ser también leído con sumo provecho por todas aquellas personas que en medio de la confusión y oscuridad reinantes necesitan alimentar su fe con la luz y la doctrina sólidas.

da y segura del Doctor Común de la Iglesia.

P. ALBERTO EZCURRA

MARIA ELENA DE JESUS SACRAMENTADO, *Una vida luminosa*, Paulinas, Buenos Aires, 1977, 125 pgs.

En esta pequeña obra, la Autora, Superiora General de las Hermanas Obreras Catequistas de Jesús Sacramentado, nos presenta los rasgos sobresalientes de la vida de Mons. José Aníbal Verdaguer Corominas, que fuera primer Obispo de Mendoza (y Neuquén) y fundador de su Instituto. El libro, redactado en un lenguaje sencillo y cargado de amor filial, aparece con motivo de cumplirse el primer centenario del natalicio de Mons. Verdaguer.

Como se afirma en el prólogo (p. 7), esta obra pretende ser un comienzo de divulgación de la vida de tal ilustre y virtuoso Obispo, dejando a otros la tarea de ahondar en los hechos y virtudes del biografiado. De todo corazón esperamos que este comienzo sea fructífero.

Nacido José Aníbal en 1877, de familia, española residente en Mendoza, pasó allí sus primeros años. Fue llevado, luego, a España, donde hizo sus estudios secundarios con los Hnos. Maristas de Gerona. Al terminar, y ya de vuelta en Mendoza, ingresó al Seminario de San Juan de Cuyo. En diciembre de 1901 fue ordenado sacerdote. A partir de entonces comenzó a desplegar una intensa actividad, primero como Párroco de la Iglesia Matriz de San Luis y luego de la de Mendoza; después como Pro-Vicarío Foráneo de Mendoza, hasta 1931, en que fue nombrado canónigo de la Catedral y Rector del Seminario. Desarrolló, a la vez, una fecunda actividad en el campo de la investigación histórica, como lo evidencian sus obras, entre las cuales no podemos dejar de destacar su "Historia Eclesiástica de Cuyo", escrita a pedido de Mons. José Américo Orzali ("el Buen Pastor de Cuyo") con el objeto de traer a la luz las vidas y obras de una cantidad de sacerdotes y Obispos, que tuvieron a su cargo la evangeliza-

ción de las tierras cuyanas. Para concretar esta ambiciosa obra debió recorrer varios archivos de América y de España; sus dos gruesos tomos, colmados de documentos, constituyen un valiosísimo aporte a la historia de la Iglesia en Argentina.

Su episcopado apenas se desplegó en cinco años. De salud precaria, sufrió por ello crueles dolores, pero el sufrimiento sirvió para acrisolarlo permitiéndole alcanzar un grado muy alto de virtud. Entre sus innumerables cualidades, la A. recalca su humildad a toda prueba. Su rendido sometimiento a la voluntad de Dios hasta aceptar la humillación y su silencio a pesar de la magnitud de los dolores físicos que soportaba, enmarcan su vida de sacerdote y, especialmente, de Obispo.

Rodeado de un ambiente liberal y hostil hacia lo religioso, su pequeña figura —física— se nos presenta como un vivo testimonio de la aceptación de la cruz sin condiciones. Fue, sin duda, un humilde y escondido instrumento para la santificación de su rebaño.

No es el objeto de esta nota dar a conocer todos los pormenores de su vida. Para eso remitimos a la obra en cuestión y a las que pronto surgirán, si Dios así lo quiere.

Cerremos este comentario transcribiendo la oración que, con otra ocasión, escribiera la A., y a la que nos adherimos de corazón: "Oh Señor, Tú que dijiste: 'los humildes serán ensalzados', ensalza pues a tu humildísimo siervo José Aníbal con la aureola de tus Santos y el honor de los altares. Así sea".

JOSE ANTONIO ALVAREZ Y DOMINGUEZ

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 3er. Año de Filosofía.

OTTO KUSS - JOHANN MICHL, *Carta de los Hebreos, Cartas Católicas*, Herder, Barcelona, 1977, 775 pgs.

El presente libro que integra la colección del comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento, se inicia con un

extenso y pormenorizado análisis de la carta a los Hebreos. Luego de un estudio introductorio que versa principalmente sobre el discutido tema del autor de la Epístola y sus concretos destinatarios, Otto Kuss pasa a explicar, dividiéndole en tres grandes partes, este documento teológico del N. T., una de las grandes síntesis de nuestra fe que nos ofrecen los libros inspirados.

Sin desdeñar los datos de la tradición, el A. se aboca primeramente a la difícil tarea de ubicar la carta en el momento histórico en que fue escrita para develar sus posibles fuentes. Es digna de destacarse la serenidad con que va elaborando sus juicios, sin el afán de querer descubrir como por arte de magia un nuevo nombre del presunto autor de la Epístola, como han hecho tantos en la larga y cíclica historia de la exégesis. Kuss pone en evidencia la relación del autor de la Carta con San Pablo, aun cuando afirma que si bien es patente el pensamiento paulino éste ya ha transcurrido largo camino de tal modo que "una rama ha llegado a ser un tronco autónomo". Teniendo en cuenta la afinidad con el pensamiento alejandrino, se decide en favor de un autor desconocido pero con características bien definidas (cf.p.32).

En cuanto a los destinatarios se inclina a considerar que se trata de una comunidad de Roma que el autor habría conocido muy bien. Pero ello no deja de ser una "hipótesis".

Entrando ya en su comentario al texto, comienza por aclarar que si bien la carta tiene gran unidad, se puede distinguir en ella tres grandes partes: una introducción teológico-parenética, una segunda parte más especulativa centrada en el sumo sacerdocio de Cristo, y una sección final donde se describe la respuesta que el creyente debe dar en base a la fidelidad y a una "vida ordenada" según las exigencias de la fe.

El método aplicado para el comentario no podía ser otro que el empleado por el A.: mostrar la permanente relación de la carta con las promesas del A. T., dado que su contenido se refracta en el desarrollo de la historia de la salvación. Como Cristo es la plenitud de todas las promesas, se esmera el A. por hacer notar que en la presente

Epístola se trata de algo más que de una exposición de la salvación desde el punto de vista del culto. La dignidad e importancia de los personajes del A. T. exaltan la figura de Cristo quien, por ser Hijo y Heredero Universal, supera las promesas veterotestamentarias y funda una esperanza definitiva y última pues su Sumo y Eterno Sacerdocio está por encima de "todo nombre" y su Sacrificio es la plenitud misma de la salvación.

Kuss no descuida el parentesco alejandrino de algunas ideas que aparecen en la Epístola pero aclara muy bien que lejos de depender de un pensamiento gnóstico-mítico se enraizan en la firme y sólida corriente de los hechos que caracterizan a todo el N.T.

En el desarrollo del comentario no se mezquinan las afirmaciones sobre las dos ideas centrales de la carta, a saber, "la preexistencia y la exaltación del Hijo", antes bien, sin necesidad de conciliarlas artificialmente dado que el mismo escrito confiesa una y otra cosa del Hijo, estructura el comentario teniendo en cuenta estos dos polos que mutuamente se reclaman y fundamentan.

En suma, este comentario reúne dos características a veces extrañas en el campo exegético, la seriedad crítica y la sana teología, lo cual hace de él un elemento útil de estudio y de consulta para la predicación.

En cuanto al comentario de Johann Michl a las cartas católicas podemos afirmar que, si bien más preocupado por aspectos crítico-literarios, no se sale de la seriedad exegética que caracteriza al comentario anterior.

Un pensamiento general domina al A.: "El hecho de que la mayor parte de las cartas católicas haya sido aceptado sin discusión sólo en época tardía, está en estrecha relación con el proceso de formación del canon, en el cual según convicción católica, no sólo entraron en juego consideraciones humanas e incluso un poco de casualidad sino que se cumplió bajo la guía del Espíritu Santo por la Iglesia penetrada de este mismo Espíritu".

En la difícil tarea de precisar al autor de cada una de esas cartas, Michl

procede con suma claridad presentando todas las posibilidades al respecto; y el difícil intento de señalar su divergencia con lo que se venía repitiendo por rutina durante siglos para confrontarlo con los datos más actuales de la exégesis moderna es solucionado con mucho tino y seriedad, sin apresuramientos.

El comentario de cada una de las epístolas se alarga más en el tratamiento de sus respectivos puntos centrales: la justificación en Santiago, la participación en la naturaleza divina en las cartas de San Pedro y la caridad en la de San Juan, lo cual hace posible que cada comentario gire en torno a las ideas fundamentales, coincidiendo así con la intención del A.

Creemos poder afirmar que se trata de un trabajo meritorio en donde abundan los datos, expuesto con la sabiduría de quien ha sabido conciliar adecuadamente una actualizada teología bíblica con las exigencias del dogma por una parte y con la crítica exegetica no absolutizada, por otra.

Sólo nos resta decir que no se trabaja con a prioris pseudo-teológicos sino que se va directamente al texto y desde allí al contexto total de la Sagrada Escritura. En ella y en la Tradición es en donde se encuentra el real y verdadero mensaje de la revelación.

MARIO GRASSI

Seminarista de la Arquidiócesis de Santa Fe, 3er. Año de Teología.

GABRIEL GARCIA CANTERO,
El divorcio, B. A. C., Madrid,
1977, 175 pgs.

La Biblioteca de Autores Cristianos presenta este libro en su nueva colección —BAC POPULAR— “destinada a cuantos en nuestros días de incertidumbre moral e ideológica quieren vivir, trabajar y soñar en cristiano” (cf. contratapa), escrito precisamente —son palabras del propio A. en su presentación— “para aclarar ideas en medio de tanta confusión doctrinal, para mostrar los resultados y los efectos de la aplicación de una legislación di-

vorcista, . . . para ver, en última instancia, cómo ninguna razón de bien común puede justificar su introducción...” que G. C. refiere especialmente a su propio país, es decir a España. Desarrolla su tesis a lo largo de catorce analíticos capítulos, cuyos títulos, bien sugestivos, muestran el camino seguido y motivan al lector con sólo recorrer el índice.

Destaquemos el interesante cap. III, titulado **Los efectos institucionales del divorcio**, del cual el A. concluye: “La introducción del divorcio supone un cambio trascendental en la vida de la comunidad. Sus efectos institucionales afectan al último fundamento de la familia, y, en virtud del cambio legislativo, trascienden lenta, pero inexorablemente, a las convicciones sociales” (p. 31). Asimismo el estudio estadístico realizado en el cap. VI: **Experiencias extranjeras sobre el divorcio vincular**, toda vez que se quiera seriamente cuestionar la indisolubilidad del matrimonio.

Es también digna de elogio la presentación de la doctrina de la Iglesia sobre el divorcio, desde León XIII hasta el Concilio Vaticano II, donde resalta claramente una total coherencia y continuidad (cap. XI); doctrina corroborada en las declaraciones más recientes de Pablo VI y los episcopados nacionales (cap. XII).

La conclusión del cap. XIV —y en cierta manera de todo el libro— en el sentido de que “no hay base sólida para solicitar la introducción del divorcio en España, el cual no podría justificarse por razones de bien común ni de tolerancia del mal menor”, parece lógica y bien fundada como así también evidente para quien haya leído, con cierta detención, las páginas de esta obra. Un trabajo, o mejor, un testimonio como éste es doblemente necesario y oportuno para salir al paso a la “presente campaña divorcista” (p.147).

El A. logra así plenamente su objetivo cuando “aspira, con espíritu de servicio, a informar objetivamente a la opinión pública española de las conclusiones de prolongados estudios e investigaciones que han tenido por objeto las legislaciones extranjeras, con la finalidad de que, aprendiendo de la experiencia ajena antes de que sea de-

masiado tarde, se puedan tomar decisiones libre y responsablemente cuando a ello sean convocados como ciudadanos" (cf. Presentación).

ELIAS PEDRO BENITTI

Seminarista de la Diócesis de Concordia, 4º año de Teología.

CARLOS SALINAS - MANUEL DE LA MORA, Descubrimiento de un busto humano en los ojos de la Virgen de Guadalupe, Tradición, México, 1976, 137 pgs.

Maria es Madre de la Iglesia por el mismo hecho de su maternidad divina. Cristo confirma esta maternidad desde la cruz y ella se hace manifiesta en el Cenáculo, cuando el Espíritu divino desciende sobre los Apóstoles, reunidos en oración "con María, la madre de Jesús". Mediadora junto al Único Mediador (cf. L.G. 62), continúa ejerciendo esta maternidad desde el cielo, donde fue llevada en cuerpo y alma. Por María nos vino Cristo, y con Cristo todas las gracias que vivifican y edifican la Iglesia. María es así Madre de Cristo en su Cuerpo Místico, como fue Madre en cuyo seno se formó el cuerpo físico del Señor.

Esta maternidad se manifiesta de una manera visible y concreta por los diversos modos en que María, a lo largo de la historia de la Iglesia, se ha hecho presente en medio de su pueblo. Desde el Pilar de Zaragoza hasta Lourdes y Fátima, son innumerables los signos de esta presencia mariana. Una imagen, un milagro, una aparición, un mensaje, ponen en contacto a la Madre con sus hijos. Luego, el nombre de María queda unido al de un lugar, y este lugar donde ella se ha manifestado llega a ser centro de irradiación y polo de atracción, puesto permanente de cita, donde las multitudes portadoras de alegrías y tristezas, en la intimidad con la Madre, se acercan al amor y a la gracia del Hijo.

Este lugar para México se llama Guadalupe. Allí, el 9 de diciembre de 1531 —diez años apenas de la conquista española— la Virgen se apare-

ció a un indio bautizado con el nombre de Juan Diego y lo envió al Obispo, fray Juan de Zumárraga, con un mensaje: "Es mi deseo que se me levante un templo en este sitio, donde como madre piadosa mostraré mi clemencia a aquellos que me aman y me buscan y a todos los que soliciten mi amparo". Tras varias peripecias la Virgen confirmó su mensaje con un sello de lo alto: rosas florecidas en invierno y su imagen milagrosamente impresa en la capa —tilma o ayate— del indio Juan Diego.

Guadalupe sigue siendo hoy el corazón del pueblo mexicano, y confirma su fe en estos tiempos de confusión, como la fortaleciera en tiempos de persecución y martirio. La imagen del ayate se conserva allí, como objeto de veneración y testimonio milagroso de una presencia sobrenatural. A ella se acercan los autores de este libro, no sólo con veneración de cristianos, sino con todos los medios de una ciencia rigurosa, pero perpleja ante lo humanamente inexplicable.

Entre los fenómenos analizados se destaca el de la impresión de la imagen. El Doctor Ricardo Kühn, premio Nobel de química en 1938, analizó dos fibras coloreadas, para llegar a la conclusión de que "en las dos fibras analizadas, una roja y la otra amarilla, no existían colorantes vegetales, ni colorantes animales, ni colorantes minerales" (p.64).

El ayate, hecho con fibras de maguey popotula, resistió sin sufrir daño cuando sobre él se derramó accidentalmente ácido nítrico concentrado, e incluso las manchas producidas en la ocasión por la reacción xantoproteica se van borrando poco a poco. El ayate rechaza los insectos y el polvo suspendido en el aire. Los colores de la imagen, luego de cuatro siglos, no se han decolorado, ni sufrido alteración.

Todo esto es en verdad sorprendente. Pero lo que de veras nos deja atónitos es el hecho —cuya demostración motiva este libro— de que la fotografía ampliada de los ojos de la Virgen muestra en ellos la presencia de una figura humana —un busto— cuyos rasgos corresponden a los del Juan Diego conocido por la iconografía tradicional guadalupana. La imagen se ha-

ce visible en ambos ojos. Aparece distorsionada, pero esta distorsión corresponde a la curvatura de la córnea de **un ojo humano vivo**, como parecen serlo los ojos de la Virgen, que dan sensación de profundidad.

Y hay algo aún más sorprendente: las imágenes aparecen reflejadas en ambos ojos en posición que concuerda con las que fijan las leyes ópticas de Purkinje-Samson para los reflejos luminosos en el ojo humano.

Todo esto podría parecer producto de la sugestión, o de la ingenua curiosidad milagrosa de cierto aparicionismo barato, que hoy alimenta formas sospechosas de piedad, volcadas a lo extraordinario sensible para escapar de la oscuridad de la fe. Pero no es este el caso de los autores, que confirman todas sus aseveraciones con excelente material gráfico y numerosos testimonios y análisis de médicos oftalmólogos y de expertos en fotografía.

Un libro que vale la pena leer, para recordar que el Señor "miró la humildad de su esclava" y continúa obrando maravillas en ella, para que la llamen bienaventurada todas las generaciones.

P. ALBERTO EZCURRA

JOSE M. MERLIN, Meditaciones evangélicas, Claretiana, Buenos Aires, 1977, 222 pgs.

El A., celoso apóstol claretiano, nos entrega esta nueva obra en la que, con ocasión del año litúrgico, va comentando algunos pasajes selectos del Evangelio.

Hay en este libro diversidad de estilos, enfoques y modismos. Según declara Merlin en su prólogo algunos capítulos fueron escritos para el diario, otros para la radio, otros para alguna revista. El A. no los ha retocado: ahí están como fueron redactados, con su frescura original. No espere el lector una exégesis científica del texto sacro, sino sólo pinceladas, matices o, como lo dice claramente el subtítulo de la obra, "sugerencias" para los domingos y solemnidades litúrgicas, según los evangelios del ciclo "A". El P. Merlin

se ciñe a veces a un detalle, a una palabra del texto inspirado, y se explaya sobre ello con toda fluidez. Lo cual no quiere decir que no se advierta un fondo doctrinal serio, amamantado en la Teología y Filosofía, quedando siempre a salvo la ortodoxia así como la santa libertad de los hijos de Dios.

"Quería decirte, también, que todos estos articulitos fueron redactados poniendo en juego —sin misticismos amañados— los resortes y expansiones, un tanto desbordadas a veces, del corazón y echando mano de esos Impalpables e insospechados recursos de la imaginación. Lo podrás constatar apenas comiences su lectura" (p. 8).

P. ALFREDO SAENZ S. J.

JORGE MEDINA E., Los sacramentos de la Iglesia. Catequesis para jóvenes y adultos, Claretiana, Buenos Aires, 1978, 117 pgs.

En la introducción de esta pequeña obra encontramos dos afirmaciones del A. que deberían ser principios fundamentales de toda catequesis que se precie de tal. Como el terreno de la catequesis es, en el campo eclesial, uno de los que se encuentran más removidos y trastornados, nos resulta sin embargo extraño que con lamentable frecuencia caigan en el olvido. Parece por ello conveniente recordarlos aquí.

En primer lugar nos dice el A. que "el **objetivo** que se ha buscado no es el de dar explicaciones teológicas más o menos seguras o discutibles, sino **presentar la doctrina de la Iglesia**, es decir, la enseñanza oficial y auténtica que constituye la base de la comunión en la fe católica" (p.7).

En segundo lugar nos indica que "la finalidad de la catequesis **no es 'problematizar' la fe** de los que se instruyen en ella, **sino comunicársela**, explicársela, afianzarla. Sería un contrasentido comenzar por lo dudoso o discutible, o dedicarse a presentar puntos de vista personales, por muy respetables e interesantes que sean, o silenciar elementos de la fe por la simple razón de que resultan, humanamente hablando, difíciles de comprender. El

catequista que es ante todo un hombre de Iglesia y desempeña un verdadero ministerio no dice 'yo pienso esto' o 'yo opino así', sino 'la Iglesia cree esto'. Y 'creer' no tiene aquí el sentido de opinión o duda o de una adhesión provisoria e insegura, sino que significa la adhesión firme, segura e inmovible. No puede ser de otra manera, ya que la fe se funda en la Palabra de Dios, en la fuerza del Espíritu Santo que actúa en la Iglesia para hacerla 'columna y fundamento de la verdad' (1 Timoteo 3,15)" (p.8).

Son afirmaciones que nacen del puro sentido común, pero el sentido común no es hoy en día lo que más abunda, y ello hace que nos alegremos al encontrarlas al comienzo de esta catequesis sacramental. El contenido de la misma no desmerece de los buenos propósitos iniciales: sencillo y concreto, constituye una buena iniciación a los sacramentos, tanto teórica como práctica, útil para jóvenes y para adultos.

Puede haber detalles que nos agraden un poco menos —el uso de "ustedes" en la traducción de las citas bíblicas, alguna afirmación secundaria discutible— pero que no nos impide entintar nuestra pluma de crítico "inquisitorial" y cerrar esta breve reseña con un juicio de recomendación.

P. ALBERTO EZCURRA

FRANZ HENGSBACH, Un nuevo comienzo, Rialp, Madrid, 1977, 187 pgs.

Este pequeño libro —una serie de cartas pastorales y pláticas cuaresmales de los años 1974 y 1975— viene a sumarse a la excelente colección "Patmos" de libros de espiritualidad, de Ed. Rialp. Entronca perfectamente con el espíritu que parece animar a dicha colección: profundidad teológica y seriedad doctrinal.

El telón de fondo, lógicamente, es el Año Santo, ya que en esos años todo el mundo católico estuvo centrado en él. Ello explica el título del libro ("Un nuevo comienzo"), pues la "renovación", es decir el "comenzar de nuevo" en el sentido evangélico, fue la in-

vitación propia del Año Santo, si bien no exclusiva del mismo, ya que cualquier etapa de la vida cristiana es apta para la conversión y para reanudar, siempre con mayor vigor, el camino de la perfección. De ahí la actualidad que siempre conservarán los pensamientos vertidos en estas páginas.

Las pláticas de Mons. Hengsbach, fundadas sobre bases doctrinales, quieren hacer llegar el mensaje evangélico con un lenguaje accesible, adaptado a las circunstancias históricas que hoy le toca vivir a todo cristiano. No podía ser de otra manera: Mons. Hengsbach se dirige a su pueblo, a sus ovejas; por tanto, como pastor que conduce a un rebaño concreto, de este siglo y no de otro, va considerando los elementos que el hombre del siglo XX maneja y otorgándoles el valor que tienen. De este modo subraya cómo, dentro de un orden verdadero, lo inferior debe subordinarse a lo superior, lo material a lo espiritual, lo profano a lo religioso; es decir, en última instancia, cómo todo lo creado (especialmente la ciencia y la técnica con todo su auge y preponderancia) sólo conserva su valor en la medida en que se subordina y encauce al fin último, es decir, a Dios.

La voz de Mons. Hengsbach es una de las tantas que se alza advirtiendo la contradicción de un mundo que, por una parte, se esfuerza por lograr un marco adecuado para la subsistencia humana, pero, por otra, se autodestruye porque no sabe emplear debidamente los nuevos elementos que la ciencia humana le ha proporcionado.

En cada página va afirmando la solución de este conflicto, que se plantea en todos los niveles de la vida humana, haciendo ver cómo a la luz del mensaje de Cristo todo se ordena, todo se soluciona, toda dificultad se franquea; sólo hace falta que el mundo acepte ser salvado por su Dios.

Pero para que el mundo sea salvo es preciso que primeramente cambie y se renueve el corazón del hombre. Con esta convicción el A. señala los caminos que conducen a esa transformación interior.

Dicha renovación deberá consolidarse sobre tres pilares básicos, que son los tres temas que desarrolla a lo largo del libro: la penitencia, la oración y

la Eucaristía.

El espíritu de penitencia cristiano será lo único que nos llevará a una superación de los males del mundo por el reconocimiento de las culpas personales. Cosa hoy cada vez más difícil, en un mundo que ha perdido el sentido del pecado.

La oración será la base de la renovación interior, pues el diálogo con el Absoluto implica la convicción de una vida en que el hombre y, por tanto, el mundo, no se basta a sí mismo, sino que acepta dar cuentas de su conducta al Ser del cual todo depende.

Finalmente, la Eucaristía, por ser la verdadera herencia del Señor, gracias a la cual se nos sigue entregando Él mismo hasta el fin de los siglos, es una invitación constante a que, "permaneciendo en su amor", trabajemos por consolidar la tan ansiada paz que sólo puede darse en "la unidad de un solo cuerpo". De esta manera podremos esperar contra toda esperanza ya que la Eucaristía es el comienzo y la garantía de la verdadera salvación del hombre; la cual se consumará plenamente en la Vida Eterna.

El presente libro nos impele, con cierta urgencia, a una verdadera renovación interior, de modo tal que la firmeza de nuestras vidas constituya una implícita denuncia a la inestabilidad de un mundo que, por haberse olvidado de Dios, marcha vertiginosamente a la deriva.

En definitiva, un libro que, dentro de su gran sencillez, invita no sólo a su lectura, sino también a una seria y comprometida reflexión.

JOSE DONATIELLO

Seminarista de la Arquidiócesis de Santa Fe, 2º Año de Teología.

ANTONIO OROZCO DELCLÓS,
La libertad en el pensamiento,
Rialp, Madrid, 1977, 164 pgs.

Constituye este libro un excelente tratado acerca del mayor bien del hombre: la verdad. El A. aclara el por qué del título: "Lo que se ha pretendido esclarecer es que en la búsqueda y el

descubrimiento de la verdad, interviene necesaria y decisivamente la libre voluntad no decidiendo lo que es verdad, sino conduciendo o impidiendo el conocimiento".

Ante todo O. D. analiza la **esencia de la verdad**. La definición clásica de Santo Tomás, "adaequatio rei et intellectus", es decir, la adecuación entre lo entendido y la cosa, es el más propio y formal sentido de la palabra verdad. El juicio "aquel árbol es verde" será verdadero si realmente lo verde está en el árbol y no sólo como cierta impresión en el entendimiento. Esta es la verdad del entendimiento humano o verdad lógica.

La definición tomista puede ser también interpretada como adecuación entre la cosa y el entendimiento. Es una acepción secundaria, queriendo significar que ambas realidades fueron hechas una para la otra, es decir, que la inteligencia es capaz de penetrar en el misterio de las cosas.

También podemos hablar de la verdad ontológica o de las cosas. Las cosas son verdaderas porque son, independientemente de que las conozcamos o no; son verdaderas porque tienen su propio acto de ser y son conocidas siempre en acto por el entendimiento divino. La verdad del entendimiento humano se funda en la verdad de las cosas, y no al revés.

Santo Tomás dice que la verdad es lo más digno, lo más excelente y lo más fuerte. La inteligencia se halla ordenada fuertemente a la verdad, y esa orientación a la misma es lo que hace al hombre ser hombre. De lo contrario sería un animal irracional.

Expone luego el A. **las teorías erróneas del conocimiento** y su consiguiente refutación. Tales son:

— El **escepticismo**, de larga data, ya que nace con la filosofía griega. Consiste en afirmar que no existe certeza alguna, que no podemos conocer la verdad. Esta actitud deriva su fuerza de la posibilidad del error por parte del hombre, es decir, de consentir en un juicio falso. Pero toda persona cuerda se da cuenta que los engaños de los sentidos, las alucinaciones, los sueños, los fenómenos a que dan lugar la embriaguez, no son permanentes. También

se da cuenta que el loco es una persona mentalmente enferma. El escepticismo no es una actitud original, es una enfermedad del espíritu.

— El **inmanentismo**, según el cual lo que llamamos entes reales o realidad no es más que producto del sujeto. Las cosas son inmanentes al sujeto, son porque son pensadas o sentidas. Es la negación de la trascendencia del conocimiento.

— El **subjetivismo**, que considera al hombre como medida de todas las cosas, dándole el poder de establecer lo que es verdadero o falso, lo que es bueno o malo. Cada uno decide lo que es el mundo, por lo tanto cada uno toma para su lado. Tal actitud generalizada importaría el caos social: no habría modo de fundamentar unos derechos que protegieran a las personas del capricho ajeno.

— El **relativismo**, el cual sostiene que aquel objeto es simultáneamente de tal o cual manera según lo mire yo u otro individuo. Se niega la posibilidad de conocer las cosas como son. Las cosas son engañosas, falsas. Niega la inmutabilidad de la verdad y se ajusta a las exigencias del momento histórico-cultural en que se halla el cognoscente.

— La teoría de la "evolución de la verdad", según la cual el objeto de referencia de mi juicio evoluciona sin cesar. Es lo que ya afirmaba Heráclito. Cabe también otra posibilidad: que cambie la inteligencia de tal modo que, con dicha evolución, necesariamente resulte un conocimiento distinto de la misma cosa en las diversas etapas del cambio. No debe confundirse el progreso en el conocimiento de la realidad con la evolución de la verdad. El progreso no anula sino que ilumina las verdades anteriormente conocidas; la pretendida evolución las destruiría.

— El **perspectivismo**, que desespera de alcanzar la verdad, porque la realidad es "polifacética", y no podemos abarcarla de un solo golpe de vista. Es cierto que el conocimiento humano, sobre todo el sensitivo, es perspectivo: mediante "inspecciones" múltiples sobre un objeto va como dando vueltas en torno a él y captando sucesivamente los diversos aspectos de las cosas. Así penetra más hondamente en

las esencias. Pero el perspectivismo exagera este proceso.

Acertadamente señala el A. que tales errores no pueden ser debidos tan sólo a la limitación del entendimiento. Señala, entre otras, las siguientes causas:

— La **acción cegadora de la soberbia**. Los soberbios son aquellos que andan como por encima de sí mismos por el desordenado apetito de la propia excelencia; no quieren someterse a ninguna norma. El soberbio no acepta ser enseñado por Dios, quiere conocer todas las cosas por sí mismo. Tampoco acepta ser enseñado por los demás hombres.

— La **no rectitud de la voluntad**. Se conoce la verdad, pero se la rechaza; incluso se niega a lo evidente. "El hombre odia a veces una verdad porque quiere que no sea verdadero lo que es" (S. Th. I-II, q. 29, a. 5, ad 2). Decir "no" a la verdad, aunque se trate de una verdad pequeña, es como cerrar una ventana a la luz del alma; es una luz que se apaga y que impide ver otras verdades.

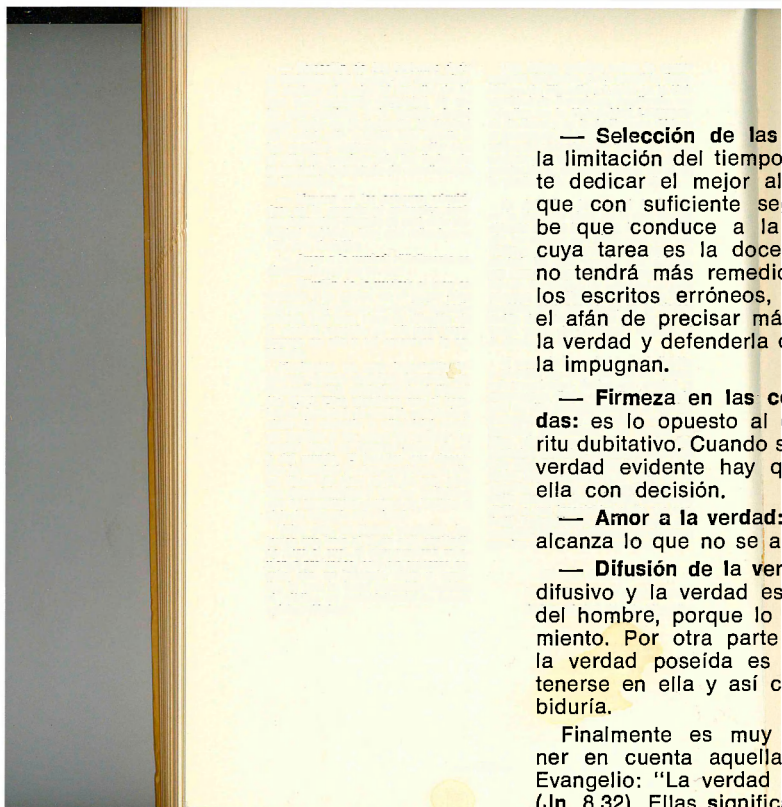
— Las **pasiones mal encauzadas**. La ira, por ejemplo, nos lleva a decir cosas que no son ciertas e incluso a convencernos de ello.

— El **embotamiento del sentido**. Sobre todo el desenfreno en la lujuria produce estragos en el hombre, embota en gran manera el espíritu y debilita el conocimiento de lo inteligible.

Para evitar todos los antedichos errores el entendimiento debe adherirse a las verdades fundamentales primeras y así progresar de las verdades conocidas a verdades cada vez más hondas. Si se quiere avanzar rectamente en el camino de la sabiduría se requiere:

— **Humildad intelectual**: no querer descubrir lo que se quiere, sino lo que de hecho es. La humildad nos hace inclinar la cabeza no sólo ante los misterios sobrenaturales sino también ante los naturales.

— **Respeto a la tradición**: la humildad que supone el saberse "heredero" de una tradición dispone para que el entendimiento acepte todas las verdades descubiertas por otros, ya en los tiempos antiguos o modernos.



— **Selección de las lecturas:** dada la limitación del tiempo, es conveniente dedicar el mejor al estudio de lo que con suficiente seguridad se sabe que conduce a la verdad. Aquel cuya tarea es la docencia intelectual no tendrá más remedio que acudir a los escritos erróneos, pero sólo con el afán de precisar más los lindes de la verdad y defenderla de aquellos que la impugnan.

— **Firmeza en las certezas adquiridas:** es lo opuesto al enfermizo espíritu dubitativo. Cuando se está ante una verdad evidente hay que adherirse a ella con decisión.

— **Amor a la verdad:** difícilmente se alcanza lo que no se ama.

— **Difusión de la verdad:** el bien es difusivo y la verdad es el mayor bien del hombre, porque lo es del entendimiento. Por otra parte la difusión de la verdad poseída es útil para mantenerse en ella y así crecer en la sabiduría.

Finalmente es muy importante tener en cuenta aquellas palabras del Evangelio: "La verdad os hará libres" (Jn. 8,32). Ellas significan que el hombre al descubrir la verdad, aceptarla y obrar de acuerdo a ella vivirá como un hombre y no como un animal. La verdad hace al hombre señor de sí y del mundo. El hombre que descubre la verdad y obra conforme a ella se libera en gran parte de sus afectos desordenados y de los prejuicios que le impedirían cultivar su espíritu y vivir de acuerdo a la virtud.

Tales son, en líneas generales, los temas que trata el A. en este espléndido libro el cual, si bien contiene reflexiones profundas, está sin embargo escrito con un lenguaje claro y sencillo, lo que lo hace asequible también al público no especializado en temas epistemológicos.

Una última palabra sobre la personalidad del autor. O. D. cursó la licenciatura de Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona, ampliando sus estudios en la Universidad Lateranense de Roma y en la de Navarra. Obtuvo el Doctorado en Filosofía en 1961 y fue ordenado sacerdote en 1964. Ha desarrollado una amplia labor, tanto en el campo de la docencia como en el de la publicación de artículos y libros.

En definitiva, lo que el A. intenta en la presente obra, en la que recoge algunas de sus lecciones de Gnoseología, es ofrecer una pista para que sus lectores puedan descubrir y amar la verdad. En este mundo que vivimos, tan lleno de contradicciones como hambriento de verdad, se requiere un gran esfuerzo no sólo para ver claro sino también para ser sagaz en la detección del error. "Cuida que tu luz no tenga parte de tinieblas", escribe el A. evocando el Evangelio.

El amor de la verdad, su asimilación y difusión es hoy una de las tareas más acuciantes. Andar en verdad y mantenerse firme en ella, pensando que un día contemplaremos la Verdad desnuda, tal cual es: entera, rotunda, inefable, gozosísima. La Verdad de Dios, de la que participan todas las verdades parciales, encarnada en Aquel que dijo: "Yo soy la Verdad". Será la visión beatífica donde, al decir de S. Agustín, "cuanto más insaciablemente seáis saciados de la Verdad, tanto más diréis a esa insaciable: amén ¡es verdad!. Tranquilizaos y mirad: será una continua fiesta". Estas son las palabras con las que el A. cierra su libro.

OSCAR DARIO TRIANO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Filosofía.

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Casilla de Correo 141 - 3100 PARANA (Entre Ríos) - ARGENTINA

PRECIOS DE 1978

| | |
|---|------------------|
| Suscripción ordinaria (números 16, 17 y 18) | 6.000 Pesos Ley |
| Suscripción extraordinaria | 10.000 Pesos Ley |
| El ejemplar | 2.000 Pesos Ley |
| El ejemplar atrasado (Nos. 1, 2, 3, 4 y 5 agotados) | 2.000 Pesos Ley |

EXTERIOR

| | |
|-----------------------------|----------|
| Suscripción ordinaria | u\$s. 12 |
| Suscripción de apoyo | u\$s. 20 |
| El ejemplar | u\$s. 5 |

Cheques y giros (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141
3100 PARANA
PROVINCIA DE ENTRE RIOS
A R G E N T I N A

Impreso en los Talleres Gráficos de EDITORIAL BELGRANO
Belgrano 4027/47 - Santa Fe (República Argentina)